والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من اهل النظر ان في
النار مثلا صورة مائية بالفعل الا انها احتجبت عن الابصار واستترت وتعطلت عن فعلها من التبريد والترطيب
وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم علما من ان يذهب عليه مثل هذا الرأي بل المراد
شيء اخر مرموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه
الذي عهدناه من النفوس التي تشبثت بالطبايع والارواح التي تعلقت بالشباك حتى تستغيث في اخر الامر الى
النفس الكلية فتضرع هي الى العقل ويتضرع العقل الى الباري فيتجلى الباري على العقل ويتجلى العقل على النفس وتتجلى
النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى يعاين الجزئيات
الكليات فيتخلص من الشبكة فيتصل بكلياتها ويستقر في عالمها مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره بكله اذ قد تبين بالبرهان ان وجود الاجرام
سيما لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول في مواضع
من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشير الى ان الارض ذات حيوة ونفس ويستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكل
الى باريها حسبما ورد في الشرايع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون
من هذه الحركة الرجوعية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من التشوق الى الخير والتوجه الى الغاية
وثبوت معاد الخلايق الى المبدأ الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد
القهار ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في زمن سليمان قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو
الرأي المتين والعقل المبين والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد العوالم بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية
الى ان سمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت قط شيئا الذ من حركاتها ولا رأيت شيئا ابهى
من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادي الموجودات وانها هي العدد معروف عند القوم ونحن قد وجهنا
قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بغلبة الوحدة وكل ما هو ابعد عن الوحدة فهو
انقص واخس وكلما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل له لم قلت بابطال العالم قال لانه يبلغ العلة
التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكانه مستفاد من معدن
الوحي والنبوة فقد دل على منشا حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجازته على وقوع القيامة الكبرى
كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه

معلول الطبيعة وما فوقهما من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف الى عالم النفس والعقل فيقف
فلا يمكن النطق بوصف ما فيهما من الشرف والبها فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيدا
عن الفساد والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم
ولذتكم دائمة غير منقطعة اقول كلامه صريح فى ان هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل البقاء والدوام
وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم وانتهاؤه الى عدم ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم
انه كان حرنيوس ونيبوس الشاعر تابعين له على رايه فى المبدع والمبدع وانهما قالا الباري تعالى ابدع العقل
والنفس دفعة واحدة ثم ابدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وفى بقائهما ابدعهما لا يموتان ولا يجوز عليهما الفنا
والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول متجدد الكون والحدوث
شيئا فشيئا فلا يوجد منه شى الا ويعدم كالحركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الكلى
الى العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطويان تحت طوارق الجبروت واما الجهة النفس المقيدة التى تلى الطبع فهى
ايضا داثرة فانية ومن هؤلاء السادات العظام والاباء الكرام بقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينية كان
قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة
النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا واعتزل الى الجبل واقام فى غار به ونهى الرؤسا الذين كانوا
فى زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجاوا ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم و
قصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو
كانت متناهية فالزم عليك ان تقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد نرى الموجودات متناهية فتناهيها بحسب
لتحمل القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فتناهت الصور لا من جهة
بخل فى الواهب بل لقصور فى المادة ومن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا
الا انها لا تبيد زمانا فى اخرها لا من جهة لها وان لم تتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء
الشخص وذلك بتجدد امثالها ليستحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقى النوع ببقاء الاشخاص ولا تبلغ القدرة الى حد
النهاية ولا الحكمة وقعت الى غاية انتهى كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث كل شخص جسماني من اشخاص هذا
العالم لان جميعها مادية متناهية القوة والعلة وهى عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة فى الفلكيات
والعنصريات جميعها قابل للزوال والدثور من حيث هوياتها الشخصية واما بقاؤها بحسب المهية والنوع فليس

ذلك بفنائه بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على أن الماهية غير موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي
حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر وقد مر أيضا أن القدم والحدوث إنما يراد بهما صفتان للوجود لأنهما متقابلان
لا يجتمعان في شيء واحد ولا يقابل كون ماهية واحدة قديمة وحادثة حدا وعددا ومن هؤلاء الكبراء الحكمة اليونانية
أفلاطن الإلهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم من مشاهديه وتلامذته مثل ارسطاطاليس وثاوفرسطيس
وطيماوس أنه قال إن للعالم محدثا مبدعا محدثا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية
كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل إلا مثال عند الباري كما نقلناه ويحكى عنه أنه أدرج الزمان
في المبادي وهو الدهر وأثبت لكل موجود شخصا في عالم الإله وسميت تلك الأشخاص بالمثل الإلهية والمبادي
الأول والمثل عنده بسائط مبسوطات والأشخاص مركبات والإنسان المركب المحسوس جزئي ذلك الإنسان المبسوط
المعقول وكذلك جميع الصور المحسوسة المادية ولهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل
أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة أقول ونحن قد أحيينا بعون الله تع رسمه في القول بهذه المثل وأحكمنا بنيانه وعمرنا
بنيانه وشيدنا أركانه وسهلنا سبيله وأبطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى
وقتنا هذا تقربا إلى الله وتشوقا إلى دار كرامته ومحل أوليائه قال وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية
لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فكانت صورته في علم الأول والصور عنده بلا نهاية ولو لم تكن الصور معه
أزلية في علمه لم يكن ليبقى ولو لم يكن دائمة بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى ولو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت
رجاء ولا خوف ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها وإنما يبقى إذا صارت كانت صور
عقلية في ذلك العالم نرجو اللحوق بها ونخاف التخلف عنها قال وإذا اتفقت العقلاء على أن ههنا في الوجود حسا
ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثل
عقلية انتهى أقول قد أفادت كلماته الشريفة النورية أصولا حكمية حقة لطيفة منها حدوث العالم الحسي بجميع صوره
وأعراضه على وجه البرهان إذ قد صرح بأن كل صورة متعلقة بالهيولى فإنها تدثر بدثور الهيولى وذلك لأن الهيولى
شأنها التجدد والحدوث شيئا بعد شيء ولهذا أدرج الزمان من المبادي كما حكي عنه وهذا كما أدرج بعضهم العدم من
المبادي بمعنى أن كلما هو زماني الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وأن يكون عدم السابق مقوما لمقتضى الوجود
اللاحق فزوال وجود الصور السابقة مبدأ بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادي بالذات
كان مراده ما ذكرنا لأن كل أمر تدريجي الوجود يكون نفس وجوده متقوما وجوده بالعدم ويشوب كونه بالفساد

وبقاؤه بالزوال ولهذا يتصف وجود كل فرد منه او جزء بعدد سائر الافراد والاجزاء ويتبدل بحدوث كل حد فنا
سائر الحدود والكل منه يغيب عن الكل ويغيب عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه
مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها وهي صورة ذاتها وحقيقتها عند الله وهي المسماة
بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي عجزت العقلاء الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل والتوثيق
على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول وربما مال الى صحة القول بها في بعض كتبه وانكرها في الاكثر
وكان يرى في الانكار مصلحة وقد قررنا في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاشارة الى ان هذه الصور
الحسيات والاكوان الدائرات راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس وكاتصال
حواسنا بعقولنا مع احداها داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حتى صار وجودها وفعله فعلها مع
ان البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستناد لا له بالجوهر والجهة الثابتين لبعض
الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشأتين داثرة
حسية وباقية عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات
الغاية الذاتية لها كما فعلنا سابقا وهو احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ
الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع
ان علومه ومجده بذاته لذاته لا بتلك الصور العقلية هي بعينها ولا يلزم من ذلك تعدد القدماء ولا استكمال الله تعالى
بغير ذاته ولا الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق ولا متميزة الانية عن الانية
الاولى وذلك لانك قد علمت انها مطوية مفهومة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذواتها
باقية ببقاء الله ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة و حلية
وقوة لانه مبدعها وقال ليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه ولقد صدق
الافاضل الاوائل في قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه اوجدها فقط وعلة شوقها
اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس فيه شيء مما ابدع ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا فم ثبتنا
الصور العالية والسافلة فالعاشق يحرص على ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط
الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه تعالى ونقل افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها
لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صورة الاشياء

٢

لا بد وان يكون حادثة واما هيولياتها وعنصرها فانه عنصر قبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية
والقدم اقول انما صح قوله الاول فليس بناؤها على قياس حكم الكل المجموعي على حكم كل فرد فرد بل عرضنا ان الحدوث
لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له
مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر بين
الجمهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا من سخيف القول لان
موضوع مثل هذا الدليل لا بمجرد الفرض ويحصل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الا متناهيا
والترتيب بين شيئين او بين اشيا متفرع على وجودهما او وجودها معا وقد علمت ان المادة لا يحتمل صورتين
معا فضلا عن الصور الغير المتناهية اذ لا اجتماع لها في الوجود بل لا تعدد كما في الانصاليات الذي يحدث من الصور
الفلكية وغيرها ولا قوة للخيال بما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء
والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تع واما قوله فليس مراده ان العنصر اي
الهيولى امر محصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولى كما مر امر بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور
المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة متصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها فليس في
عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجود لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا ويحكى غرايقم في سواله عن
طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث وليس بباق وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدا بحال
واحد وانما يعني بالاول وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا تثبت على حالة واحدة
وبالثالث وجود الباري العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير وحكى
من اسولته ايضا ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات
المتجددة الاكوان لانه لم يوثملها اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني
الصور المفارقة التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله وقد حكى
ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في حداثته الى اقراطلوس
فكتب عنه ما يدعي عدم جميع الاشيا المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده الى سقراط وقد
كان من مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشيا المحسوسة
لان الحدود ليست للمحسوسات ولا ثباتها لانها انما يقع على الاشيا دايمة كلية فعند ذلك سمى افلاطن

الاشياء الكلية صورا لا انها واحدة وذاتي ان في المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسوما و
خيالات لها متقدمة عليها اقول قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شامل للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه
حدوث الاشياء الافلاك وما تحتها جميعا والمراد من الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية
هو المعاني والمهيات الكلية للمحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من حيث هي هي والضمير في لانها راجع الى الصور
معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا ولا هوية عددية حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات
قدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا في ضمن الاشخاص وليست لها وحدة عددية
مستمرة فيما يتجدد اشخاصها مع قوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي يكون للمحسوسات في عالم
المفارقات اعني به ان قوام هذه المحسوسات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها لا المفهومات الكلية الذهنية
التي لا وجود لها بالذات حكاية فيها دراية اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد
وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوايل واما افلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال
في انولوطيقوس اي تدبير البدن ان العالم ابدي غير مكون دايم البقاء وتعلق بهذا القول ابرقلس وصنف في ازلية
العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري قد
صرفه من الانظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان
تلميذه ارسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالجزم الا انه بين ان لفظ المكون مرتبة تحت الاسماء
المشتركة وان مقصوده من قوله انه مكون وقد صرفه الباري من الانظام الى نظام ان وجوده متعلق بالصفة الناطقة
للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما اذا قد اوجدهما على
التاجيد النطقي فهو اذا بفعله الابداعي صار في العالم من الانظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد صرح
بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدءا عليا وليس له بدء زماني اي له فاعل قد اخترعه لا في زمان فان
فاحصا ان فحص عن سبب اختراعه اجاباه بانه جواد بذاته لافاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ولمثله قد اطلق
القول في كتابه المنسوب الى فاذن بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتابه طيماوس انه مكون وانه
غير دايم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من
القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من
الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الابدي لولا استبقاء الله على الدوام وفقهم

بذلك نبه في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم بانكم لا تموتون ولكنى ابقيكم
بقوتي الالهية انتهى كلام العارف وانا اقول فيه مواضع مواخذات حكمية الاول ان ما حكاه عن ارسطاطاليس في
التوفيق بين كلاميه الاولين غير مرضي فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اولا اذا اريد بالعالم عالم المفارقات
المحضة الا ان ما نقله عنه في تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صدر من الباري
من لا نظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناط الامكان الذاتي
دون القوة والاستعداد كيف وليس للمهية رتبة سابقة على الوجود حتى يصح انها مصروفة من العدم الى الوجود
لا سيما وقد علل افلاطون حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبان كل مركب معرض للانحلال
وذلك المعنى اي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية
في الحدوث لاجل تركبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان الاجسام ضرب آخر من الكون وايضا قوله
كل مركب معرض للانحلال صريح في ان العالم سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفناء عائدا الى
الزوال الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها فانية من ان المراد
منه انها لم تبرح في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث في الدار الاخرة وفي تاويل حدوثها وفنوتها انها معرضة
للتغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه واما بعد الذي
ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر الرومي ان النفوس الساذجة
الواقعة في حد العقل الهيولاني داثرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال اليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله و
ان انكر ذلك في سائر كتبه زاعما انها صور مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفساد والفناء وثانيهما
ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالا له وصورة مقومة اياه امر تدريجي
الحدوث كسائر الصور الطبيعية الحسية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في الجوهر الذي لها الى الفعل خلصت
ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء واما بعد الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين
احدهما لكونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ وصون البيان وسياق الكلام وثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف
في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان يترك التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر
ما عندي في التوفيق بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضها
حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبينا ان العالم الربوبي عظيم جدا مشتمل على جميع

حقايق ثابتة في العالم وصورها على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقائه اياها ولا فرق بين كونها
باقية ببقائه تعالى وبين كونها باستبقائه واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات والانيات بجاعلها
التام فانها عشاق الهيون واصلون الى حبيبهم وانها وجوه ناظرة الى ربها وعيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة
في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله تعالى وهذا مع ثبوته وهذا مع ثبوته بالبرهان
ووضوحه عند العرفان مما خفي تحقيقه الا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع والايجاد فعليك بالتجريد والتصفية
كي تلحق بهم وتدرك علومهم فاذا تقرر ذلك فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي افلاطن الالهي ان يحمل مراده من
العالم حيث يقول ان العالم ابدي وانه غير مكون على عالم الصور الالهية لانها حقايق الموجودات العالمية
الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه مكون وان الباري صيره من الاضطراب الى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية
لانها ما دامت متقيدة مختلطة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي اومانا اليه من ان تشخصات
كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي ستنقل
ان شاء الله ان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا
الشيخ يشبه ان يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شأو
الكاملين الخامس ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان آخران احدهما ان يقال
ان للنفوس الانسانية بعد هذه النشأة الداثرة نشأتين اخرويتين احديهما عقلية محضة وهي للمقربين والثانية
مثالية صورية فاراد بموت النفس عندما حكم بانها تموت فقدان استعدادها للحيوة العقلية والسعادة الاخروية
التي للكاملين واراد بعدم موتها بقاؤها بعد البدن وان كان بحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما ان بقيت
النفس كما بينا نحو وجودها وهذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود آخر
تنقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مائت اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون
لانه صورة علم الله وحيثما قال انها مكونة مائتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها التي تعلقت بالبدن العنصري
وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم الى الله يرجعون ثم الله ينشئ
النشأة الآخرة فكلا قوليه افلاطن صحيح من غير تناقض وتجوز ومن هؤلاء الاساطين المكرمين الفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لانه من
طبيعة السيلان والفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده ومما يدل

يدل على قوله بالحدوث اذ ذكر الاستاد ابو الفضل بن عميد ان الحكماء اوجبوا الجملة السماء النفس والحيوة فاما افلاطن
فزعم ان الاجرام العالية بنفسه حية بحيوة غير مدبرة ولا باقية بذاتها وكان يقول ان الله تع حين امر هذه الاجسام
الشريفة بتعظيمه وتمجيده اخبرها بانه لم يخلقها خلقا يقتضي البقا لكنه قوى بعد الخلق بها من مشيته ما يصيرها
باقية واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد يوجدان
في المادة القابلة للمتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولا لحركتها فهي اذن غير كاينة ولا فاسدة انتهى كلامه
اقول لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه عليه في ما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد
عليك ما فيه زيادة الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الاول الذي سنقلها عن قريب ان شاء الله تع ومما يدل
ايضا على ان غرضه اهل من الحدوث التجددي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطن الشريف في كتابه المعروف
باثولوجيا حيث قال فرق الهي افلاطن بين العقل والحس وبين طبيعة الانيات الحقية وبين الاشيا المحسوسة وصير
الانيات الحقية دايمة لا تزول عن حالها وصير الاشيا الحسية داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من
هذا التمييز بينها قال ان علة الانيات الحقية التي لا اجرام لها والاشيا الحسية ذوات الاجرام واحدة وهي الانية
الاولى الحق ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات العقلية الدايمة والانيات الحسية الداثرة هو الخير
المحض والخير لا يليق شي من الاشيا الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها
ولا من طباع الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية او حسية منها بادية فان الخير انما
ينبعث من الباري في العالمين ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي يفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على
الاشيا الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن استاده وقال في موضع اخر
من كتاب اثولوجيا ان الاشيا العقلية يلزم الاشيا الحسية والباري لا يلزم الاشيا العقلية والحسية بل هو
ممسك لجميع الاشيا غير ان الاشيا العقلية هي انيات حقية لانها مبدعة من العلة الاولى بغير وسط واما الاشياء
الحسية فهي انيات داثرة لانها سوم الانيات الحقية ومثالها واما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كي تدوم
وتبقى تشبها بالاشيا العقلية الثابتة الدايمة اقول كلامه نص على فساد هذا العالم ودثوره واما معنى ما ذكره من لزوم
العقليات للحسيات وعدم لزوم الباري للاشيا وكون الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان
لكل طبيعة نوعية داثرة صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها وذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد
الانواع الطبيعية والباري احدي الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية واما تلك العقليات جهاة قيوميته

وبكثرات فيضه وجوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد ولما فرق بين نسبته الى الاشياء نسبة ساير العلل الى معاليلها
بين كل منهما ملزوم معلول له بخصوصه لا بعداه والباري لا يلزم شيئا من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو لنظام
للكل والممسك لرباطها عن الانفصام والحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث ان
العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات انما تبقى بتلاحق الامثال والاشباه وبقاء التدريج في الحدوث
وتعاقب العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون والتناسل اراد بالكون الوجود التدريجي على نعت
الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات من الطبايع المتكثرة الشخصيات
مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابدعت الهوية الاولى من الحق الواحد وقفت
والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبدعة عقلا صارت تحكي افاعيلها
الواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ودامت على قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة
فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد
الحق وهو ساكن وكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع صورة
النفس واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت
صنما وانما يسمى صنما لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشيء الثابت الباقي بل انما تاتي
بالشيء الداثر والا لكان فعلها اكرم منها اذ كان المفعول ثابتا قايما والفاعل داثرا بايدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا
انتهت عبارته ولا يخفى ما فيها من التصريح على ان الاجسام الفلكية وغيرها اصنام داثرة بايدة مستحيلة الوجود كاينة
فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر هذا الكتاب عند ذكر رؤوس المسائل في الطبيعة وانها ضم حكم الكل
وان للنفس فعلا في الطبيعة وانها تنفعل وتفعل وان الهيولى تنفعل ولا تفعل في الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان
وانما يقع تحت الزمان اثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء بعد الشيء ولا محالة انها تحت الزمان ام ليست
تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان فان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معا وليس في الكلمات
المنفعلة ان تنفعل الانفعال كله معا الكل لكنه بعد الشيء ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف الاعظم كان
يرى ويعتقد حدوث العالم اني قد وجدت منه كلمات دالة على غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغيرها نقله منه
ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون
احدهما من صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة فقد بان ان الصورة تبطل وتدثر واذا دثر معنى

وجب ان يكون له بدو ولان الدثور غاية وهو الحق احدى الحاشيتين ما دل على ان جاتنا جاء به فقد صح ان المكون
حادث لا من شيء وان الحامل لها عاجز ممتنع الذات عن قبولها وحمله اياها وهي ذوات بعد بدل على ان حامله ذو بدو
وغاية وانه حادث لا من شيء ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية لان الدثور آخر والآخر ما كان لم اول خلق
كانتا الجواهر والصور لم يا لا نقير جايز لان الاستحالة دثور الصورة التي بها كان الشيء وخروج الشيء من حد الى حد
حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المتصل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث احواله
يدل على ابتدائه وابتداء جزءه يدل على جميع كله وواجب ان قبل بعض ما في العالم قابلا للكون والفساد ان يكون كل
العالم قابلا لم وكان بعضه يقبل الفساد والآخر يستحيل الى الكون فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سال بعض
الدهرية ارسطاطاليس وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال غير جايز عليه لان لم
يقتضي علة والعلة محمولة فيما هي علة عليه من معلول فوقه وليس بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما
فعل لانه جواد فقيل يجب ان يكون فاعلا لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له ويفعل وفاعل يقتضي
اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم
قيل فاذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه الصيغة يحتمل الفساد انتهت كلماته
الشريفة النورية كما قيل انظروا يا معاشر اهل اليقين واولي البصيرة في الحكمة والدين هل جاء احد بعده من الحكماء و
المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المبين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته ولا في
ارادته واضافته تفسير ذلك تفسير وتذكرة ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها يخفى على بعض
الناظرين ويفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان
الصور السابقة ليس علة للاحقة من حيث تخصيصها الا ان علة القوام والوجود لا بد وان لا ينفك عن وجود ما
يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شيء فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون
له بدو لان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية بالعدم من جهة دثور الشيء وانتهائه الى الغاية وتنبيه
على ان بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم مثله ولك ان تقول كيف يكون الشيء غاية
له قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادي كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى غاية ذاتية هي كماله فلا يبقى هو بنيته لنا
وكذا القياس في عدمه السابق وقوله ان المكون حادث لا من شيء اشارة الى التمييز بين ما منه الشيء وما به الشيء
ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشيء يجب ان يفارقه الشيء وما به الشيء يجب ان يجامعه لان

الاول لسبب زمانی معدوم والآخر لاتی سبب معقوم وکل حادث یجب ان یکون حدوثه بشی لا من شی فقط الا بمعنی
التعاقب الزمانی لان الذی یتوهم انه منه حدث غیر الذی به حدث لان ذلک قد بطل عند حدوثه بخلاف وهذا
فکیف یکون الباطل سببا محصلا للشی فکل حادث یفتقر الی موجد ذلک لا یکون تحت زمان ولان کل زمانی
لا یوجد الا شیئا فشیئا وکما انه یوجد شیئا فشیئا کذلک یتقدم شیئا فشیئا فهو ابدا لا یخرج عن ما بالقوة وبالقوة لا یکون
سببا لاخراج الشی من القوة الی الفعل ولذلک قال ویدل علی محدث لا بدء له ولا غایة لکونه خارجا عن افق
الزمان وقوله ومواجب ان قبل بعضها فی العالم للکون والفساد ان یکون کل العالم قابلا له معناه ان الکل مما
یتقوم وجوده بوجود جمیع اجزائه فاذا کان جزؤه فاسدا کان الکل اولی بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر
سیما فی الکل الذی کل واحد من اجزائه یکون فاسدا علی الکل والجزء الزمانیین فان وجود الکل الزمانی بهویته
الکمیة الاتصالیة لا یجامع وجود شی من اجزائه حتی فاذا وجد جمیع الاجزاء فقد انقضی وجود الکل بانقضائها فلا
اجتماع له مع الاجزاء الا فی الوهم ولا کلیة لمجموع الزمانیات فی الخارج بل هی فاسدة داثرة بوجود کل جزء وقد تقدم وما قیل
ان لمجموع الزمان والزمانیات وجود فی الدهر فجوابه ان لمجموعها عدم فی الدهر لعدم اجزائها لان کل جزء کما انه موجود
فی وقت فکذلک معدوم فی وقت بل فی سائر الاوقات کلها فالکل معدوم فی جمیع الاوقات کما حققناه سابقا فی نحو وجود
المتصل المقداری ان کل جزء منه معدوم عن الکل وقوله معنی لم یزل الاول لم معنی فعل یقتضی ولا اراد یفعل ما هو
تحت قوله ان یفعل وهو التأثیر التدریجی دون الابداع وغرضه ان وجود الصور الجسمیة تدریجی الحدوث والفعل التدریجی
لا یمکن بقاؤه زمانین فضلا عن کونه باقیا لم یزل بل وجوده یلزمه زواله وکونه یستدعی فساده وقوله یبطله لیصوغه
الصیغة التی لا یحتمل الفساد اشارة الی ان لکل صورة جسمیة غایة عقلیة ترجع الیها وتصیر ایاها وتتحد بها وقد علم بما ذکره
کیفیة حدوث العالم عن الباری الصانع ولمیة بواره وخرابه وعلم منه کیفیة خراب الافلاک وطی السماوات کطی
السجل للکتب کما قال تع کما بدأنا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین وذلک لان الباری عز اسمه محرک الافلاک
ومدبر السماوات ومدبرها فاعل حکیم مختار فی فعله وصنعه وکل فاعل مختار فله فی فعله غرض وغایة وهی غایة الله
السابقة علی وجود افاعیله وصنایعه قبل اظهار فعلها وصنعها ومن اجل الغایة السابقة یفعل ما یفعله بتوسیط الاسباب
وتشویق المحرکات وکل محرک فاذا بلغ فعله الی غرضه وغایته قطع الفعل الیه وامسک عن العمل بالضرورة فاذا کان محرک
الافلاک باذن الله تع وموجد الآیات الزمانیة بادراک مال غرضه فی تحریکها فیلزمه ان یمیل عن تحریکها واذا انتهی
کلما امسک محرک الافلاک وشوق الافلاک عن الحرکات والتشویق وقفت السماوات عن الدوران والکواکب عن

المبرم وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد والحرث والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الاخرة
وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا حدثت تقدمها وهي الاكوان
وقامت القيامة فقد بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطي السموات والارضين ان في هذا لبلاغا
لقوم عابدين وتمم وتحصيل ومما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك يعطله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته ويراح بان اذا علم
المحرك انه لا يبلغ غرضه فينبغي له ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا من كونه شيء
حيلة الفاعل لاجله وقد مر فيما سلف كلمة التهم الا ان الفاعل بقصده ويميل اليه محاذيا او قربا وشيء منهما لا يكون دائما
ولا في الافاعيل الطباعية والمفروض ان محركات الافلاك ومكونات الاكوان الزمانية ملائكة كرام وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا
يكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود الافلاك وما فيها غاية يبتدي منها علما وينتهي اليها عينا واما ما ذهب اليه اهل
الحكمة كما اسلفناه من ان الباري ليس لفعله غرض فليس بمناقض لما نحن بصدده اذ ذاك في الفعل المطلق والناشي من الليس
المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغايته والغرض الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم
من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم غير جائزة عليه ثم اثبت الغاية من حيث ذكر ان الفاعل بطل
هذا العالم ليصوغه صيغة لا يحتمل الفساد ستجيك فقد تبين وتحقق بما نقلناه من كلام من كلمات هذا الفيلسوف
الاعظم ونصوصه واشاراته انه كان مذهبا اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بوار وخراب السماوات وزوالها ان
لله ميراث السموات والارض فاذن ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى
عالم الاجسام والجسمانيات ومع ذلك لا يخ حال من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة
ومراتب القوة القيومية وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما عين الذات الاحدية التي سماها
بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا وصدقا اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على
مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلوم الربانية وعالم القضاء العيني وان اراد بذلك ذواتا قديمة متعددة
منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شئون الهية وعلوم قضائية فالقول بقدمها وقدمها العقول الفعالة باطل
لكونها مطوية تحت سطوع النور الاحدي لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول
الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حدسه واحكام براهينه في سائر الامور الاصول الحكمية ولان طريقه وطريقة افلاطن
استاده وفرفوريوس تلميذه قايلين بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله اعلم باسراره ومما يدل
على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة الربوبية

وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون
لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدإ الكون فالكون آخر
العلل العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان
يأتي الطبيعة وانما ذلك كله من اجل العلة الاولى التي صيرت الاشياء العقلية علل فواعل صورة العرضية التي
تحت الكون والفساد وان العالم الحسي اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة
من فضائلها الكريمة وخيرها الذي تغلي غليانا وتفور فورانا انتهى كلامه اقول قوله صورة الطبيعة وصيرتها قابلة
للكون اضطرارا معناه جعلتها جعلا بسيطا وهي في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم يكن في ذاتها
كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا يعني صفة الكون والفساد من
ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك الصفة وقوله انما صارت الطبيعة
قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوة و
فعلية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها
النقص والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد
الطبيعة ودثورها والكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد
الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التأثير و
الايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها
لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علمت مرارا ان التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها
اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها فثبت من ذلك
ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا ان
ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة
ثم ان هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة
ليست من الصورة السابقة بل من سبب عقلي نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية وانما اطلق
اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الاصلية المترتبة بالذات
بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العا

العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي علم الله سبحانه كما هو رأي كثير
من الاقدمين مثل افلاطون وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانها واوضحنا طريقها مرارا

فصل في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخرابه وبوار
السموات والارضين **فمنهم** نبينا الاكبر ابن فارس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم
وهو ان هؤلاء الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد
الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى
يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن ومن اقواله ايضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة
ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه والصور التي فيه من جهة الابداع غير متناهية وكذلك صور
الدثور غير متناهية فالعوالم تتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه اولا اقول المراد من عدم
التناهي فيه فان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالته
بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة له نقله بعض افاضل المتأخرين في بعض تصانيفه
وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية الواقعة في
الكون بحيث لا تقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال
واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كالصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا
الى حد وعلى اي تقدير ليس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية النسبة طولا وعرضا ومنها
قوله ان الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور
كلها بقاؤها ودثورها في علم الباري سبحانه والعلم يقتضي بقاءها دائما وكذا الحكمة والباري قادر على ان
يفني العالم ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذي
يلي القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل
شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراده هو يوم القيمة الذي مقداره خمسين
الف سنة وقد اوردنا من الاصول والمبادي الصحيحة ما يستفاد بقوته تفسير كلامه وتبيين مرامه فلا نخوض في بسطه
حذرا من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس وشيعته الا ان لهم رموزا وتجوزات على من
اهتدى اليها ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها تناقض الاصول الحكمية مثل القول بالاجسام الصغيرة ومثل القول

بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف انما انكر العناية بمعنى العلة الغائية في فعل واجب الوجود الصغيرة وتبدل
١٥٨
القول لا عجز اذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يثبتون الاسود للاحتقار بالمهيات لا
لذواتها بل بسبب غيرها امورا اتفاقية وحينئذ يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا
الرجل تصفحنا كلامه القدر الذي وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه وقد شاهدت له رفيعة قدسية واكثر ما نسب
اليه افتراء محض بل القدماء لهم الغاز ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما لغفلة او تعمدا
لما يطلب من الرياسة انتهى فمن كلماته المرصودة قوله المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط
الاربعة وهي الاسطقسات اوايل الموجودات كلها ومنه ابدعت الاشيا البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت
دائمة داثرة الا ان دوامها بالنوع ثم العالم بجملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشيا
متصلة بلطيفها دواتها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها
غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كانت
صفوتها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه ودرك مرامه
يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهيات والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم كيف ذهلوا
عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها
ابدعت البسايط الروحانية وقالوا هو نزول من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير
صور هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف يناقض في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت مرامه
ومع ذلك فكلامه صريح في ما نحن بصدده من تجدد هذا العالم ودثور شخصياته الحسية وهوياته المادية وبقا صفوها
اي صورها العلمية عند الله القيوم لا نراد بالاشيا البسيطة للصور العقلية الثابتة وبالاشيا المركبة الصور
الجسمية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم
في الممتدات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فاذاميا وانهم كانوا يقولون
ان التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق
غير داثر وما كان منها جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل جاس اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من
الكثافة شيء اتحد باللطيف الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد واذا اتحدت الاواخر بالاوايل كانا الاول هو الكل
كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر اخر متوسط فلا محيز ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى

كل مركب ينحل فلا يجوز ان
يكون من جوهرين متفقين
في جميع الجهات والا
فليس بمركب فاذا كان هذا
هكذا فلا محالة انحل
٣

اقول كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف والنفاسة وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين وهما اللذان
اكثر ما ذكرهما وكررنا بيينهما احدهما دثور العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال
تركيبه وثانيهما اتصال ما ارتفع ولطف من الصور الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفى ونقى منها الى
العلة الاولى الالهية فالكل عايد اليه راجع صاير اياه متحد وجهه الباقي ورجوع النقص الى التمام ومصير
الفرع الى الاصل كما قال تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله الا الى الله تصير الامور ومن
الفلاسفة القايلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوايل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا
لانها ابدعت من دون ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان بدء الخلق واول هذا العالم المحبة والمنازعة
ووافق في هذا الرأي ابناذقلس حيث قال الاول الذي ابدع اولا هو المحبة والغلبة اقول دلالة هذا الكلام
على الحدوث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب الى المحبوبة ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص
مشتاق له غاية وكل ذي غاية يتحرك اليها وكل محبوب قاهر على جذب محبة اليه ومحو انانيته بالكلية حتى يصير راجعا
اليه كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده هذا لا يوجب الالتفات من العالي الى السافل لان العالي لا ينفعل من السافل
ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحو انانيته ويجعله صائرا اليه من غير تغير ومباشرة وبالجملة وجود المعلول مطلقا عين
المحبة لكونه ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من فقره الى غناه فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى
الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدء منه ومن القايلين منهم بحدوث العالم سقراطيس قبل انه خالف الاوايل في
الاوايل قال المبادي الاثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنهما
ابدعت الموجودات وكل ما كان منهما فانه يتحلل اليهما فمنهما المبدأ واليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد اقول كانه
اراد بالمبادي مبادي القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادي الوجود لا المفارقة له كالفاعل والغاية
فان المادة والصورة داخلتان في وجود هذا العالم وماهيته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واراد
من الخلاء الهيولى الاولى لكونها عدمية خالية عن وجود الصور في ذاتها ولها امتداد مكاني باعتبار امتدادها الجسماني
واراد بالصورة الطبيعة المنوعة للاجرام وهي بحسب وجودها النفسي او العقلي فوق الهيولى والابعاد فوقية بالعلية
والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدأ للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدأ فعلية
الشيء الحادث وكماله والمادة مبدأ قوته وقبوله وافتقاره ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله والمادة اذا ذرت
وطرحت كالقشر المرمي فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه ولهذا قال منهما المبدأ واليهما المعاد اذ مبدأ كل معلول

تلك الشبهات الشنع التي نقلنا ولولا مخافة الاطناب لذكرناها وبينت وجه التفصي عن كل واحد واحد منها بحيث لم

يبق منها لاحد مجال الشك في حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها
وجيها يصار اليه ولهذا ذكر الشارستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا في
ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق الناس بمنطقين احدهما روحاني بسيط والاخر جسماني مركب وكان اهل زمانه
الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاهم الى ذكر هذه الاقوال منعا ومنهم اياه ان يخرج من طريقة الفكرة والفلسفة
من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد
منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على قوله مساغا ولا يصيبوا عليه منفذا الا وقد طعنا لان ابرقلس لما كان
يقول بدهر هذا العالم يعني روحانيته وانه باق لا يدثر وضع كتابا في هذا المعنى ظا العوام من لم يعرف طريقته
فتوهموا انه جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها
ببعض وحدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واستفلت لبوب فالقشور دائرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها
الفساد لانها بسيطة وحدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدورة والقشور فاتصل
بعضه ببعض وكان اخر هذا العالم من بعد ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق فلم يكن هذا العالم داثرا اذ كان
متصلا بما ليس بداثر ومن وجه دثرت القشور وزالت الكدورة وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة وما لم
يزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب والعالم الاعلى بسيط وكل بسيط باق دائما
غير مضمحل ولا متغير قال الذي يذب عن ابرقلس هذا الذي نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذي اضاف اليه القول الاول
لا يخ من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التي ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه لكونه بسيط
الفكر واسع النظر سائر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان ابرقلس
كان يقول في موضع من كتابه ان الاوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تدثر ولا تضمحل وهي لازمة للدهر باسكنه
الا انها من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية والمنتهى
التي ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الذي قوته اخرجت هذه الاوائل وقدرته ابدعت
هذه المبادي وقال ايضا ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا وكل حق حقا فهو تحته اذ قد حققه الحق فالحق
الذي استمد منه طباع الحيوة والبقاء هو الذي افاد بقاء هذا العالم ابدا وبقاء بعد دثور قشوره وذكى البسيط
الباطن من الناس الذي كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا

روحانيا وبقي ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية مثل العوالم العلوية وبقي فيه جوهر
كله قشر ودنس وخبث هذه كلماته اقول قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن والاتقان أن
مذهب هذا الحكيم الرباني المشهور بين الناس بانه دهري هو بعينه مذهب افلاطن ومن تقدمه في حدوث العالم
وخرابه وبواره وبقاء العالم الالهي والصور الربانية وانه لما راى وانكشف له اتصال اواخر هذا العالم باوائل
ذلك العالم اتصال المعلول المفاض بعلته الفياضة واتصال ذي الغاية بغايته ولحوق الناقص بكماله وتمامه وذلك
العالم الربوبي باق ببقاء الله دائم بدوامه حكم احيانا بازلية هذا العالم بهذا المعنى كما يقال ان ابداننا باقية ببقاء
نفوسنا مع ان البدن سائل زائل في كل آن كما علم فقوله بديمومة هذا العالم ليس يعني به ان الصور الطبيعية الحسية
التي للافلاك وغيرها ازلية بالاشخاص والاعداد بل عنى به ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية
عنده غير داثرة بدثور هذه الاشباح المركبة وذلك لان الدثور يقتضي غاية ومعادا غير داثر كما ان الحدوث يقتضي
مبدأ وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لا نهاية لا نهاية لها او ان يكون لكل مبدأ مبدأ لا الى
بداية لا بداية لها ففي الطرفين لا بد وان ينتهي الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له فاذن مرجع قوله ان العالم
قديم على الوجه الذي من تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدأ الذي منه يبدو كل باد والمعاد الذي اليه يؤوب
كل آيب فما ذكره قول حق وصواب بشرط ان يعلم قائله ويذعن بان الصور العقلية الدائمة التي هي بواطن هذه الصور
الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود متباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد
القدماء كما يقوله الصفاتية ولا حالة في ذات الاول ليلزم التكثر في ذاته ولا انها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبة
ذاته ليلزم الانقلاب من الوجوب الى الامكان او لها من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب
ابدا سرمدا والممكن ممكن دائما والحق حق في الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لا يعرفه الا اهل الاذواق
والمواجيد والراسخون في علم التوحيد على ان البرهان قائم كما اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزي يفضي
لصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة **فصل** في نبذ من كلام ائمة الكشف والشهود من اهل هذه الملة
البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الامر في حدوث العالم وزواله قد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الآيات
القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن
صاحب هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين ع في
نهج البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها باين تميد باهلها ميدان السفينة

هو ما ينتهي اليه فيخرج من كلامه ان الجسمانيات وساير الصور الحسية بتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية
عند الله ثم تعود اليها فهذه الحسيات داثرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية عند الله ببقائه لا بابقاء ذواتهم فكل
شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على سبيل الرمز ان امك
رؤوم لكنها فقيرة رعناء وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤومية
انقيادها وبالفقر قوة قبولها وهي امر عدمي وبالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجوده باق واما حداثة
الصورة فهي تجددها في الوجود في كل آن واما جودها فهو مبدئيتها للاعراض والاثار او موجديتها فيجب
حقيقتها العقلية التي في علم الله هي من جهة افاضة الله ورحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما تقبل
الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دايرة قد
دارت على مركزها غير دايرة انها لا بعد لها ومركزها العقل وكذلك دايرة استدارت على مركزها وهو الجزء الاول
المحض غير ان النفس والعقل وان كانا دايرتين لكن دايرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة والله شبيهة بمركزها
واما دايرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو العقل حركة الاستكمال واما دايرة العالم العقلي فانها دايرة تدور
حول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل
الى الجزء الاول المحض ولان دايرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه
فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها و
يسكن اليها عندها هذا كلامه وهو صريح في استحالة الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة وبقاء
وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار الاخرة جسما او صفحا بسبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين
بالفضل والبراعة الاسكندر الافروديسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس رايا وعلما وكلامه متين ومقالته
ارصن وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدأ والمعاد بفاضل المتقدمين ووافق استاده في كثير من
المسايل منها ان الباري عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نحو واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ولا
يتكثر وخالفه في بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد
انه قال لكل كوكب ذو نفس وطبع وحركة من نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على
حدوث ما سوى الفلك المحدد انه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان

هو العاد للحركات اي عددها ولما لم يكن يحيطه به شيء آخر والا لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد ويكون
فلم يكن قابلا للكون والفساد وما يقبل الكون والفساد كان قديما اقول كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الحركة
والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية مما يجري عليه الزمان
لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا
للكون والفساد ثم ان جثمان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة والتغير وهو ليس لا محالة ذو صورة متجددة
كائنة فاسدة فيحتاج الى محدد اخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع
ليست احاطة وضعية مكانية كاحاطة السقف بل كان لم انفسنا يحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن يحجب جوهرها
العقلي من جملة عالم الشهادة والحس بل من عالم الغيب وعالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله باق ببقائه كما
قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق ومن عظماء الحكماء المتالهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس
صاحب المشائين واصبع اباغوجي وهو عندي من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه
وارشدهم الى اسراره وجميع ما ذهب اليه في علم النفس وعلم الربوبية وكيفية المعاد ورجوع النفوس الى عالم الحق
ودار الثواب والاعتماد عليه في شرح التعليم الاول اكثر من غيره كالاسكندر الرومي وثامسطيوس وان كان
الشيخ اكثر تعويله على كلام هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل
الفعال وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها انما تكون بكون الصورة على سبيل
التغير وتفسد بخلو الصورة وكل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فافعاله كثيرة
مركبة وكل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعله من افاعيله بمتوسط فمركب وقال
ايضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق لطبيعته ولما كان الباري موجودا ففعله الخاص الوحداني هو الاجتذاب
الى شبهه يعني الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلويحا اما الاول فبقوله المكونات
انما تكون بكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها واما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته
ولا شبهة في ان لكل جسم طبيعة هي مبدأ حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبدأها القريب فيكون
كل جسم طبيعي متجددا حادثا زائلا كائنا فاسدا وايضا في قوله ففعله الخاص الوحداني هو الاجتذاب الى شبهه اشارة الى
تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطون وقد اشتهر
فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشأ ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه

يصفقها العواصف في لج البحار ومنها ايضا قوله ثم ما اصف من دار اولها غناء واخرها فناء من ساعاها فاتته ومن
استغنى عنها واتيه هذا الكلام كما قبله في غاية البلاغة في الحكمة لا ينكشف حق معناه الا على من احكم القوانين
الماضية وامعن في الرياضات العقلية لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف والكاشفين فقد قال
المحقق الكاشف محي الدين العربي في بعض ابواب الفتوحات المكية قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم اي من اسمه الحكيم فالحكمة هذا الانزال الالهي وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزاين
الى وجود اعيانها ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر الى اعيانها هي موجودة عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله في
هذه الخزاين ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح في العلم لان الخطاب منها لعين الجوهر والذي عنده اعني عند
الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان او الحال الثاني
من زمان وجودها يعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو يجدد للجوهر الامثال والاضداد
دايما من هذه الخزاين وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حينئذ لا شبهة فيه لانه نعت
الممكنات قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا لانه تنبيه نبوي لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت
سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا في الباب السابع والستين وثلثماية يحكي عن عروج وقع بحسب الباطن
حين مخاطبته مع ادريس النبي ع بهذه العبارة قلت له اني رأيت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي
وسمى نفسه فسألته عن زمان موته فقال اربعون الف سنة فسألته عن ادم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي
عن ادم الاقرب قلت بلى فقال صدق انني نبي الله ولا ادري للعالم مدة نقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا
ولا يزال الدنيا والاخرة والاجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقي
لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون فقلت عرفني بشرط من شروط
اقترابها فقال وجود ادم من شروط فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت
دنيا ولا اخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان وذهاب
لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف **الفن السادس** من علم الجواهر في المبادي والاسباب الطبيعيات التي ينسلك
العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الرباني اخذا
من الله من جهة ملائكة المقربين الذين هم وسايط امره في خلقه وفيه فصول **فصل** في تعريف الطبيعة لا شبهة
لنا في ان هذه الاجسام التي قلنا قد يصدر بعضها افعال وانفعالات وحركات واستحالات بحسب بعضها من جهة

اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى تحت وحركة النار فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء ونجد
بعضها لا تستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت حركة النار الى فوق وكتبرد الماء وتسخين النار وقريب من هذا
استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوانات تصرفا اراديا في انواع حركاتها وسكناتها من
غير مصرف خارج عنها بصر فيها هذه التصاريف وقاسر غريب يقسرها على هذه الافاعيل فهذا ما ارتسم في
اذهاننا في اول النظر من غير ان نجزم اولا ان كلا من الوجهين صادر بارادة مريد وكل منهما لا نذر طريقة واحدة
لا ينحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بل متعين الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست محركاتها من خارج
مشهودة لنا هل هو محرك خارج لا نحسه ام لا وعلى الاول هل من شانه ان نحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس
التاثير كمن شاهد انجذاب الحديد الى جهة ولم ير مقناطيس يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير
محسوس النسبة على انه من الواضح الجلي لكل عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك
تحريكا فالذي لا بد ان يسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يقع حركاتها
وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي اثارها وافعالها فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغير على نهج واحد
من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع ارادة ومنها قوة متعينة الفعل والتحريك من غير ارادة ومنها قوة كذلك
مع ارادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى تسمى طبيعة بحسب هذا الاصطلاح
ولا يخلو عنها جسم عندها كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنا قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم
ويوجد فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا شرط ان
لا يكون معها قوة اخرى فوقها كنفس او عقل او تكون واذا كانت قوى اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد او لم
يكن والثانية تسمى نفسا فلكيا كما للكواكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات
في تغذيته ونشوه وتوليده والرابعة تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم
الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة فعم النفس النباتية وربما قيل لمبداء كل فعل بالذات فعم النفس الفلكية
وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل في هندسة بيوتها انها بالطباع لكن التي هي مبدا للعلم الطبيعي الباحث
عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس
اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يعرف تحقيق مهيتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كلفة
شاقة كما مر ذكرنا من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا فالطبيعي حكمه في هذه المسئلة واشباهها حكم المحل القابل و

والرجل لا لهي حكمة فيها حكم المقتضي الفاعل وقد حدث الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول المعلم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدأ
للحركة اي مبدأ فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقع الاشارة منا سابقا ان معنى الفاعل
في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي تكون تاثيره زمانيا وعلى التدريج ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة
لا يجب ان يكون في كل شيء مبدأ للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدأ للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدأ
لكل امر ذاتي يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف او جوهر او نحو
اخر ومعنى قوله اولا اي مباشر قريب لا واسطة بينه وبين تحريكه فمعنى ان يكون النفس مبدأ لبعض حركات الاجسام
التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط
الطبيعة وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط ابدانها
من فوق الى تحت كما اوضحناه اليك سابقا من ان مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس
واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة يستحيل محركة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها
طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى
النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع وحدتها حسبت
والتي في العناصر والمعادن غير التي يتوسط بين النفس وتحريكها الاينية والكمية والكيفية ثم العجب منه انه جوز
مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور
الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية
وقوله ما هو فيه ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين احدهما بالقياس
الى المحرك والاخر بالقياس الى المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل
ان لا تحرك حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة التي لاجل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لا ما
يتحرك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس
الى القابل فالاول ان الطبيعة مبدأ لما كان حركة بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض مثل حركة ساكن السفينة بحركة
السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم
ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث

هو مريض طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو معالج شيء ومن حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل له مريض متصورة قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستقصر هذا التحديد وتوهم بعد استقصائه ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد في حدها فيقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما وهي مبدا لكذا وكذا والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردي فاسد غير محتاج اليه ولا الى بدله فقال اما الزيادة التي راى بعض المحدثين بالاوائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية واذا حددت حددت بانها مبدا الحركة من اخر في اخر بانه اخر وليس معنى القوة الا مبدا تحريك يكون في الشيء وليس معنى السريان الا الكون في الشيء فان الحلول اذا كان امرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتدارك لحال هذا الرسم بزعمه قد حسب انه اذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدا التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا ترسم الا من جهة النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدا لافاعيلها الذاتية من الحركة وغيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدا لكذا وكذا شيء واحد بلا تغاير في في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم ورسم بحسب الحقيقة والذات وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدا طبيعة وقوة وصورة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد جسماني يترتب عليه بها افعاله وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفساني او لا وسياتي لهذا شرح

فصل في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفا ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه او تغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض التي اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمته او

عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة التي هي بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسايط فان الطبيعة هي الصورة
بعينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء مثلا
قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها يصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو
الميل لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس
الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين
واما في المركبات فالطبيعة كشئ من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا يصير هي ما هي بالقوة المحركة
لها بالذات الى جهة وحدها وان كانت لا بد لها في ان يكون هي ما هي من تلك القوة وكان تلك القوة جزء من
صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية فانها يجتمع من قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق
واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان
يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر من
تأمل وتدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشئ هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته
كلام حق صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل يبتني عليه كثير من مقاصدنا سيما التي
في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي هي بصورتها التي يتقوم نوعها ويحصل جنسها ويتفرع عليه امور منها
كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي يوجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق
ومنها مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشئ
هي بعينها صورته كالبسايط وربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسايط عنى به
العناصر الاربعة كما يعلم من موضع آخر من كلامه من ان الفلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة وانما لها ميل
فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وفيه ما مر من ان الافلاك وكذا الكواكب لها طبيعة خامسة واما ثانيا
فقوله وربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته وكان
اراد منها بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو
حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادي حركات النشو والارادة فالحق
انها عين الصورة الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها معنى وماهية وقوله فالطبيعة كشئ من الصورة
ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله وكان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين احدهما ما هو المختار عندنا

وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معاني يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تاحدها
يتضمن معنى تلك القوة من كونها مبدأ قريبا للحركات والاستحالات الناشية عما هي فيه بالذات لا بالعرض
وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر فثانيهما
وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب
من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها يتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شيء
والفصل محمول على المركب ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزءا من الصورة بهذا الوجه
وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان صورة الشيء التي هي مبدأ فصله الاخير يتضمن وجوده
البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله وكان صورتها يجتمع من
عدة معان فيتحد الى اخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا الاجتماع
فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع
المناسب لسابر ما قاله ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدأ السابر قوى على
ترتيب ونظام كانها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب يجعل
الكثير شبيها بواحد واما الذي ينتهي اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا وهي نفسه الناطقة
على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف وكذا الكلام في كل صورة
بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدأ فاعليا لسابر القوى فاهرا عليها فيلزم ان لا ينفعل
عنها ولا يتشكل بها قلنا هذه الصور المقومة للمواد وقواها ليست في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى
تتبرى عن المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة واستكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر في مباحث
التلازم بين المادة والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر
عقلي يتصل بها من زمان الاتصال وهي مفتقرة الى المادة في عوارضها الانفعالية وهيأتها المسماة بالمشخصات
وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من جهة تأخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها ليست من تلك
الحيثية صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورة ومادة
حتى النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدأ الفعال على نحو التركيز دون
الاستقلال لا مع تمام الاتصال حيث يستغني عن البدن كل الاستغناء وهي قائمة بالبدن مفتقرة اليها في

طلب الكمال من حيث اقتضائها عن المبدأ ومن جهة صدورها ونقصها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت
نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبته الى النفس كما اومأنا اليه اما البسائط فكما لعلك ما فيه فان طبيعتها
ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات
وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الارادية التي على نهج واحد من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعني
القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من
الاتحاد وهذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق تحقيقه و
اما نسبتها الى المادة فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية واما نسبته الى
الحركة والسكون فالاستلزام والامتناع من غير تخلل جعل بين نفسيهما واما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها
الافادة والتحصيل وفي بعضها التهيئة والاعداد وايضا من الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها
ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد الزنجي وانتصاب القامة وحسن الشكل والخلقة وبعضها
تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك في الناس وقوة الضحك قال الشيخ في بيان ان
هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون في مادة فان منبعها من الصورة ومبدأها منها وتجد
اعراضا يتبع الصورة وينبعث منها او يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج الى مشاركة المادة وذلك اذا حقق لك
في علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة وهي منبعها ومبدأها الا ان الصور متفاوتة قوة وضعفا
وتجردا وتجسما وليس شأن المادة الا القبول والانفعال فلا فرق بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض
نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات
من افق المادة الجسمانية فكذلك الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس
سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت
معها في المادة صور او قوى متوسطة بينها وبين المادة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها في تلك المادة
اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها
تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فاعل الصور ما لا مادة له اصلا لا بحسب الذات ولا من جهة افعالها
القريبة كالعقول القادسة فكذلك اعراضها التابعة لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرة
التي ليس معها شوب تغير والارادة التي هي عناية محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها

بالمادة ذاتاً وانما تعلق اضافي من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكذا اعراضها التابعة
كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات المتجددة وبعدها بين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول
اليها على طبقات متفاوتة في النزول وغايتها في النزول ما يكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها على نسبة
واحدة من غير تفاوت كالطبايع الاسطقسية والمعدنية فانها ذات اجزاء متشابهة كاجزاء الجسم وارفع منها قليلا
الصورة النباتية فانها ببعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فلها شيء من المادة كالاصل لا تبقى الصورة
اعني النفس النباتية بدونه فاذا قلع يجف النبات ويفسد كله ولها شيء كالفروع اذا قطعت لم يفسد صورة
الكل ما دام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء وارفع
درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بتشخصه بقاء شخصيا وبالجملة
فقد وضح غاية الوضوح ان قوام كل مركب نوعي طبيعي بصورته او ما هو كالصورة اقوى واكد من قوامه بمادته
او ما هو كالمادة حتى يصح ان يقال طبيعة الشيء هي صورته وما اشد سخافة راي طايفة من المتقدمين حيث
فضلوا جانب المادة في التقوم على جانب الصورة متمسكين بحجة واهية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة
في الشيء لكان السرير اذا عفن وليس كك بل يرجع الى طبيعة الخشبية وهذا القايل كما ذكره الشيخ كانه راى ان
الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير كانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية
ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء يجب ان لا يكون منه بد عند وجود الشيء لا عند
عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما يحصل به الشيء وهو ما هو بالفعل ومادته هي ما به يكون هو بالقوة فلا يفيد الا
وجود الشيء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشيء لا غير الا ترى ان الطين والنبات اذا وجدت
كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فيستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة البيت لا في مادة
لاستغنى عن اللبنات وما يجري مجراها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها الشخصي وضعفه لا
لاجل اصل حقيقتها النوعية وسيظهر لك في مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق في مباحث المثل الافلاطونية ان
جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقداري مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك
العالم كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة ودوام بلا تجدد والحركة
لا توجد في ذلك العالم اصلا لا يمسها نصب ولا يمسها لغوب واعلم ان ههنا الفاظا متسقة يستعملها اهل
العلم فوق الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجري المجرى الطبيعي اما الطبيعة

فقد يستعمل اهل على معان متقاربة المأخذ عندنا والتي ما يذكر منها اشرف الطبيعة للمبدأ الذي قد عرفتها اعني
ما يباشر الحركة والاستحالات ومقابلاتها ويق لما يتقوم به جوهر كل شيء ويق طبيعة لحقيقة كل شيء وذاته
واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالاول هو المصور
بالطبيعة كالجزء من صورته واما الثاني فالآثار والحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ما له
الطبيعة فهو الذي ليس في نفسه مثل هذا المبدأ اعني الجسم المتحرك بطباعه والساكن بطباعه واما بالطبيعة فهو كل ما
وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعة او بالوجود الثاني كالانواع الطبيعية واما
بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على شاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية او لا نسالها كالاعراض
اللازمة والحادثة واما ما يجري من المجرى الطبيعي مثل الحركات والسكونات التي توجبها الطبيعة بنفسها لذاتها
لا خارجة عن مقتضاها او خارج عن مقتضاها بما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الرأس
المسفط والاصبع الزائدة ليس جار مجرى الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها
بل لعارض هو حال المادة فان الرأس المسفط والاصبع الزائدة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك حكمة
مشرقية اعلم ان الطبيعة قد يكون جزئية وقد يوجد كلية والاولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص والثانية
هي التي يوجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه التشخصات نسبة الفاعل الى فعله ونسبة الاصل
الى فروعه والكلي بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا يوجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوجود
الاشيا التي يحمل هي عليها بل انما هي عينها في الوجود غيرها بحسب التصور عند التحليل واما الكلي الذي كلامنا فيه
فهو صورة عقلية مجردة بالوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود
الا للقوى المختلفة التي في القوابل ولم يكن اليه متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الى شيء واحد والنسبة الى الشيء الواحد
الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتي بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى
لا في ذات المبدأ فانه من في الاشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعة كل شيء اخر بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استقصينا
الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبايع
الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا نعيد ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان للطبايع
الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلي ربما كانت كلية بحسب نوع وربما
كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان دائما قائمة الا في التصور ولا وجود الا للجزئي اما احد

فهو ما يفعله من مبدأ مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ نوع والثاني ما يفعله من مبدأ مقتضى التدبير الواجب في
استحفاظ النوع على نظامه فنقول اذا لم يكن للصورة الكلية وجود اعني وجودا استقلاليا في الاعيان فاي معنى لاستحفاظه
في هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبهة من ابطل الغاية
في اشخاص الكائنات التي فيما هي حيث لا تنتهي الى غاية بهذه العبارة واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي
بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون
هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الواحد المشار اليه لان كل كائن فاسد فاستبقي بالنوع والغرض
الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية فهو واحد لكن هذا الواحد
لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص غرضا على المعنى الضروري
اقول وبين تامل في كلامه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية والغرض الاصلي
في فعل المبدأ الفاعلي هي النوعية الطبيعة دون الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في
موضعه فحكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة يجب ان يكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى من وجود
ما لاجله المقصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستتباع **فصل** في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت
كلية او جزئية ليس الا الخير والصلاح لا الشر والفساد قال الشيخ ان كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس
بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في
الطبيعة الكلية من وجوه احدها لتخلص النفس عن البدن السعادة في السعداء وهي المقصودة ولها خلق البدن
واذا اختلف فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار وليكون لقوم اخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا
الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء ما لم يبق للاخرين مكان ولا قوة وفي قوة المادة فضل للاخرين وهم يستحقون
مثل هذا الوجود وليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الالات
الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي يقتضي ان تكسى كل مادة ما استعدت لها من الصور ولا تعطل فاذا صلحت
مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تحرم ولم تضيع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع
في كلامه حيث اثبت ههنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه فيما مر وثانيها ان مثل الموت والفساد
وما يجري مجراهما غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشأ الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة
الى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا استقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى الى

والتي يتوجها القصد والغرض الذاتي

كالصنوبري اخر وغايته ذاتية اخرى يطرء الزوال على نشأتها الاولى بطريان نشأتها الاخرى فيقال انها فسدت او
ماتت وليس الفساد ولا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل القصد بل بالعرض على سبيل التبع وثانيها ان الذي
ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة الكلية من ايصال النفس الى السعادة الاخروية مختص بالنفوس الانسانية ولا
يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت والفساد يلحقها ايضا من جهة الطبيعة ورابعها
ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد جسمانية ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لا تحصل
الا لجماعة من النفوس الانسانية اقل عددا من البواقي والذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد
وان يكون عاما او اكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم
ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقي الا النادر منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبايع
متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض مانع او قصور طبيعة وان حكمة
عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ الى السعادة وان السعادة العقلية غير مطلق الكمال والعقلية وان
جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود اخر اشد واكد هذا الوجود وتاكد الوجود لا ينافي الشقاوة
والنكال كما سيأتي بيانه في علم المعاد **فصل** في موضوع العلم الطبيعي ومباديه قد تقرر في الميزان وفي فن البرهان
منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال الموجود بما هو موجود وعوارضه
الذاتية التي يلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا مقداريا او عدديا او نوعا واقعا في التغير كالعلمين الاخرين اعني
التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضوع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس
من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا او اعراضا
او نسبا ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي يسمى طبيعة كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها وبعضها
اثار وحركات يصدر عنها ولا شك ان الامور الطبيعية مباد واسباب وقد ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من
جهة سببه فتحقيق معرفة هذه الامور الطبيعية لا بد الوقوف على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لا يخ
اما مباد لكافتها ودونها فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعها ويشترك فيها الكل وهي المبادي
لموضوعها المشترك ولاحوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم
في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا وتصور
مهيتها انية واما المبادي التي لجزئي جزئي منها من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد ان يفيد العلم الطبيعي اثباتها انية

ماهيته معًا وان الاشيا الطبيعية اذا كانت لها مبادٍ عامة مشتركة واخرى جزئية مختصة مثل مبادٍ النمو والحس فطريق
التعلّم والتعليم فيها ان يبتدأ في السلوك مما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص وهذا في مبادي القوام والحد معلوم
لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف ماهية الانسان بحد وحقيقته فمعرفتك بجنسه وهو جزؤه المادي
اقدم من معرفتك لنوعه فبيّنّا ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن ارتاض نفسه بالفلسفة الالهية يعرف
ان مبادي الوجود لماهية كالفاعل والغاية اقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها وكانا قد اوضحنا هذا فيما قبل و
بالجملة المنهج الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل
ومن الاعم الاشمل الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولا من مبادي الطبيعة
المشتركة الى تلك الطبيعة واحوالها ومنها الى الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور
العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندها
من المعنى النوعي وبعده المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا
بل ان يوجد اولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان ينتهي الى حقيقة خاصة جامعة لكل كمال شيء
الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولا وبالذات وجود ما هو اعلى واشرف منها في
المحيطة والجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود
في فعل الطبيعة الانحو من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور وليس
مقصودها كما زعم ماهية كلية نوعية كانت او غيرها اذ الماهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما
المجعول والغاية في القصد من اي مبدا كانت هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي او جنسي او غيرها
للعقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها الى تعرف الآخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص
لان الذي يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي
دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي الى معنى محصل كامل نوعي و
لذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العمومات واوايل المفهومات التي لا كمال معتد به فيها وانما يتميزون بان
بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى النوعيات بمعنى في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي بعض
من هؤلاء الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا
هو الطرف الاعلى من الطرق الكمال وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولذا قيل المعرفة بذر

المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والمخصصات
بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعاني الفصلية
كالنامي حتى يعرف معنى النبات وحصل الجسم النامي ووقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت
المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البحثي وليس بعده الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية
والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس بالي العقل بما بقوته من معرفتها لان وجودها انما هو كان
الموضوع الجسماني وليس كما لا للموضوع العقلي فصل في تعديد المبادي التي للطبيعيين ان ياخذوها على سبيل
المصادرة والوضع اعلم ان للاشياء الطبيعية مبادي واسبابا سنشير اليها اما مهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث هو قابل
للتغير فهي كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعي والحيثية المذكورة اما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق مهيته واما
معنى الحركة والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادي فللجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من مهية الموضوع
للعلوم الطبيعية مبادي وله من حيث هو كاين الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادي فالمبادي التي تحصل
بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما
الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار
معنى اخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوايم وهي ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع احاد الاشكال والتكممات وكل من كان هو مبدا للجسم
بما هو جسم كان مبدا للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان الصورة سائر التي للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها
وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مبدأي الجسم الذي منزلته من
الجسم منزلة الخشب من السرير بنسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرا اذا نظر الى ذاتها
غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان حتى لا يكون لها
ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة ذهنية غير متحققة الوقوع في الاعيان
بصفة الوحدة او من شان طبيعة شخصية لها هي تصلح لاشتراك الجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان على
اختلاف المذهبين والذي سيقت الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به
مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط نقصان وجودها في ذاتها خالية عن
الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص والتمام

والضعف والشدة والفقر والغنى كأنها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور ويكون الصورة هي التي تكمل
الجوهر المادي بوجودها جوهرا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يوضع للطبيعي ان للجسم بما هو جسم
مبدأين قريبين ذاتيين احدهما الهيولى والآخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة
كمالية بعدها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما في الاصناف الجسمانية كالابيض والماشي والضاحك
وليوضع ان الهيولى الاولى لا يتقوم نفسها مجردة عن الصورة الجرمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تتجرد عن
الصورة التي يتقوم بها قائمة بنفسها ويكون الصورة التي تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع صورة اخرى
تنوب ويقوم في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم
السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة يحفظ وحدتها الذاتية باي تحصل جاء من
الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي اخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة اخذت تماما الحقيقة نوع
من الانواع لا يجوز تبدلها الى صورة اخرى والنوع هو النوع الاول ولا الى تشخصه اخرى بمباينة الوجود
والتشخص هو التشخص الاول بل نفسه وهذا بخلاف كل جوهر احد نوعيه مادة لنوع او تشخص فان المادة انما اعتبرت
في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها ولاجل
هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي ولاجل ذلك لا يجوز حركة المقدار الجسماني في
الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه وبقاء الموضوع شرط في الحركة والمتبدل
لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه ويجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصور
المقومة لنوع من النبات فانها ما دامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد وان تبدلت عليها المقادير
الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما ومقدارا ما يكفي لان يكون جزءا ماديا لحقيقة معينة من
النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه نوعا مع بقائه بالشخص ما دامت صورته
الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم وللاجسام مباد ايضا فاعلية
وغائية والفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في موادها فقوم المادة بالصورة وجودا او قوم منهما المركب
مهيئة يفعل صورته في مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل بصورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هي التي لاجلها
ما طبعت هذه الصور في المواد والكلام ههنا انما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل المأخوذ ههنا فاعلا
مشتركا وكذا الغاية المعتبرة ههنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء المشترك فيه ههنا يعقل على نوعين احدهما

ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اولا يترتب عليه ساير الافاعيل كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية
الاولى ان كان الحق كذلك على ما نعلمه في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم ما بعده ويكون الغاية
مشتركا فيها بانها الغاية التي يؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما نعلمه في موضعه فهذا نحو والنحو
الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور
الجزئية والغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية للامور الجزئية اقول فيه بحث اما اولا فلان
الذي ذكره اولا في تبيين الفاعل المشترك ليس مما له وجه صحة فان الصادر اولا من المبدا الفعال في هذا
العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدورا وفعلا
من الامور الجنسية كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى الصورة متقوم للذي يجري مجرى المادة ثم
ايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور المنوعة لم يكن تلك الصور صورا بل كانت اعراضا
لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى الذي يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم
ان يكون اخس الغايات لانه يلزم ان يكون غاية للجسمية اولا ولغيره بتوسطها كما ان الفاعل كذلك واما ثالثا فلانه
قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما بالفعل وانما اقدم من ما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة
وايضا بطل نسبة في موضع اخر منها في فصل يكون الاسطقسات كون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور
المقومة غير صورة الجسمية ثم يكتسب ساير الصور واما رابعا فلان الذي ينبغي ان يوضع للطبيعي من احوال المبادي
يجب ان لا يكون مبحوثا عنه في علمه فعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره ثانيا لا يجوز ايضا
ان يكون من المبادي التي يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية
المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الاول الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك هو الذي
يبتدي منه وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التي ينتهي اليها لاجلها وجود
جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط ومثل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان
فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او كان مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية
من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور
فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها
في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النباتية من اكملها الى انقصها ثم الطبايع المعدنية ثم الاسطقسات

ثم الصورة المقدارية ثم المادة المشتركة والعائد اليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة الرجوع الصعودي
على العكس من الترتيب الاول الصعودي النزولي فيبتدي الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية
الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودي النظرين في كل مرتبة مما يحتاج الى كلام
مشبع لا يناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع
الماديات والمتغيرات واما انه واحد في ذاته او كثير واجب او ممكن فمما يتبين في موضع اخر ليس على الطبيعي ان
يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يصغره ويتسلمه واما ان المبادي المشتركة في الاجسام الطبيعية هي هذه
الاربعة فعليه ان يصغره وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير اي
المتشكل او الكاين الفاسد فان له زيادة مبدأ فان كون الشيء متغيرا طبيعيا اولا او ان يصير بصدد الاستكمال
كما لا ذاتيا او عرضيا او كاينا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كاينا
او حادثا غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد وان يكون فيه شيء ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت
وصفة كانت معدومة فوجدت ومعلوم انه لا بد للكاين من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل
لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة
وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما نحن فبفضل الله وجوده
قد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد بعد المعلم الاول ومن يحذو حذوه من القدماء
حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل جزء منها بالعدم
بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادي المقومة للكاينات فان العدم شرط في كون
الشيء متغيرا واذا كان التغير في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع ساير المقومات ثم رفع
العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته يوجب دفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدأ بمعنى انه
لا بد منه في وجود الشيء ولو نوقش في اطلاق اللفظ وقيل المبدأ هو الذي لا بد من وجوده وجود شيء
فلا مشاحة لنا في ذلك مع قايله فليستعمل بدل المبدأ المحتاج اليه فالعدم لا بد من اخذه في تحديد المتغير
المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود
كانه عدم شيء مع تهيؤ واستعداد في مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسانية بل لا انسانية
في قابل الانسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة وقد يقال ان

الشيء كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير كان عن الخشب وكان عن اللاسرير واعلم
ان في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفي كثير منها لا يصح ودائما يقال كان عن العدم
فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب والسبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب فسادها
وجودها فساد الصورة الاولى او حالة وجودية لها فالاول كالنطفة اذا تكون عنها انسان حيث يزول صورة
النطفية والثاني الخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه قد خلا عن صورة او
شكل ما بالنحت والنجر وبعضها ليس فيه استكمال بصورة يقتضي وجودها زوال شيء من الهيولى كالانسان اذا صار
كاتبا فان الانسانية باقية فيه بذاتها وصفاتها الوجودية ففي الضرب الاول من الموضوعات والهيوليات يقال
فيها عن بمعنى بعد وفي الضرب الثاني اذا استعمل لفظة عن ولفظة من كان على معنى اخر وهو ان الكائن متقوم منهما
كما يقال عن الزاج والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفا والذي لا بد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع التغيرات
الطبيعية لا بد فيها ان ينتقل مادة الشيء من صورة الى صورة كمالية وان الصورة الاولى وان زالت من حيث وجودها
الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهي كانها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال لفظة من او عن
بحسب كل من المعنيين وبعض المتغيرات الغير الطبيعية ايضا يجري هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران
بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست عندنا
من الغايات الذاتية التي توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضرورات التابعة للاستكمالات فيجوز
عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى الى
الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شيء لست افهمه اقول قد مر الكلام منا في مباحث
العلل في تصحيح هذه الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى تشمل المواد البدنية بقواها
الحسية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات الشوق للمادة الى
الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال **فصل** في كيفية كون هذه المبادي المقارنة اعني المادة و
الصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من راي الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية
بناء على ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد ومنها ما ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع
فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة يقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة يقبل صورة ما لا تفسد في طباعها ولا
كون هيولاني فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة التي تفسد

بعضها الى بعض ويكون بعضها من بعض لا الجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول اما الذي ذكره من الفرق ان بعض الاجسام
مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر
الموضوع للصورة المبدعة وللصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصور في نفسها
بحيث لا يكون لها ضد مفسد وبعضها في نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من
جهة المادة والذي يقوي هذا الظن ان الهيولى الاولى في نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها
في ذاتها والا لكانت مركبة من قوة فعلية ومادة وصورة فلا يحصل لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون اكثر
بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صور الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها
وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدا الصوري المشترك فالشيخ
قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشار الى فساده
حيث قال فان كان تصرفنا لاجسام في الكون والفساد انما هو في ما وراء الصورة الجسمية حتى يكون مثلا
الصورة الجسمية التي في الماء اذا استحال هواء باقية بعينها فيكون للاجسام مبدا صوري على هذه الصفة مشترك با بعدد
بعده مباد صورية يخص كل واحد منها والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى الاولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف
الصور مع ان اول ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصور الكمالية
النوعية الى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف
الهيوليات مطلقا لاشتراكها للكل على ان الهيولى ضعيفة الوجود لا تقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر
بيانه في خلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها من الاسباب فالحق ان المبدا الصوري
المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد واتصال وانفصال
بل لا بد للصور في ان يكون مبدا صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث اخذوا العالم كله
حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم
جسما واحدا مشتملا على جميع السماويات لحركة واحدة دايرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا وقع
منها ترتيب ونظام بين الاشرف والاخس والالطف والاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية لصورة الجميع كالانسان الذي
هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام مبدا صوري مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهيولى ولا
يكون ولا يفسد بل يتعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت فيما سبق ان كون الشيء دايم الاقتران بالهيولى يناقض كونه

ابداعي الوجود غير كاين ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل لقوة وجود الشيء وامكانه الاستعداد لمحله ثم
لحدوثه وكونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك
الشيء صورة محضة اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد وان يكون للعدم شركة في قوام وجوده وانه
لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا يكون ابداعيا واما الذي فرزناه من الصور في ان يكون مبدا صورتها
مشتركا فينبغي ان يكون لذاته جهتان احديهما عقلية حاصلة بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى و
الكون والفساد والنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة ابداعية من عالم الامر
ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كاينة فاسدة واما العدم فلا يجوز
ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من
شانه ان يكون وهو معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل عند وجود ذلك واما الاشتراك بالمعنى الاخر من
النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان المبادي الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث
والكاينات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدما وهذا المفهوم الكلي المشترك بين اثره لا يكون ولا يفسد
على نحو ما بين الكليات الطبيعية انها لا يكون ولا يفسد هذا ما قرره الشيخ واقول قد اشرنا سابقا ان الاشياء
المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالط عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لعدمها حظا من
الوجود ولوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدم وكما يكون كل جزء
هو فساد الاخر وفساده كون الاخر وبالجملة الكل كما ان وجود الكل فيما يعبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل في ذلك
الزمان وكذا حال الاتصال المكاني للجوهر المقداري المسمى بالقار الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم
الجزء الاخر المكاني وفي نسبة وجود الكل الى عدم الكل بحسب الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعية الجسمانية
هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان لمجموع العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يكون
ان له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك العدم متضمنا لاعدام كثيرة لا يحصى ثم قال الشيخ ان
لهذا العدم نحوا من الكون ايضا بالعرض ومن الفساد ايضا بالعرض فكونه هو ان يفسد الصورة عن المادة فيحصل
عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون نحو العدم موجودا ولهذا العدم حد بالعرض كما ان له
وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة لكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار ما
وقوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا

بالعرض انما يجري في حوادث فان الوجود دفعة الحصول وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون غير
مستقرة الذات كالحركة والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالة حتى الجواهر الطبيعية
عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل
التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساد
الذي قبله ولان وجود كل جزء كاين بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد
العدم من المبادي لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصور متجددة الوجود متصل
بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذا الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل
وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم فليس لاحد ان يقول ان
اطلاق العدم على هوية الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدريج في
الوجود لا يحصل الا بالتدريج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم كونا وفسادا بالذات نعم اطلاق
الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقهما عليها بما هي عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق
الاسم على افراد كل من هذه المبادي الثلثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد كل منهما
بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كل منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها
دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدا وذلك لان تحت كل منها امورا شتى تختلف في معنى تلك المبدئية بالتقدم
والتاخر والاشد والاضعف فلجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة شي اخر فقد يكون
بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا وقد يكون قريبا وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من
الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشي من القوة الى الفعل سواء كان جوهرا او عرضا وجميع ما يقال له انه عدم فهو لا
وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في انه في التقدم والتاخر والشدة والضعف مقيس الى الصورة ثم لا يخفى
ان النظر هيهنا في مبدا الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف الى حيثية كونها جزءا او بحسب انها احد جزئي
الكاين لا انها مبدا فاعلي وان جاز ان يكون مبدا فاعليا للجزء الاخر او لهيئة او لحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان
الطبيعي لا اشتغال له بالمبدا الفاعلي والغائي المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما
وان كان يبحث عن افراد كل منهما واما الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الاول لطايفة من الامور الطبيعية لا للجميع
فللطبيعي بحث عنهما فصل في ان اي العلل ينبغي ان يكون اشد مطلبا واهمها للطبيعيين لا شبهة في ان

صورة الشيء احق بان يطلب من مادته لاجل تهيئته تقربا لما علمت من ان بها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته
التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام به لتحقق وجود ذلك
الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا قيل
في علم البرهان ان مطلب ما اقدم من مطلب لم لكن طلبهما اشرف منه لانه اعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل و
الغاية هما تمام وجود المعلول وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زايد هو كماله كما ان الصورة تمام ماهيته ومعناه
وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زايد هو كماله فالصورة فقط لا يتم وجود الشيء ما لم يحصل معها فاعله وغايته فالمادة
انقص العلل اهتماما واكثر الجمهور تراهم كثيرا الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاجساد دون
الارواح وان كانت تلك المواد صورا لمواد احسن منها وجودا وقايس بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة
المهنية وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضا كليا واعتقد ان المادة هي
التي يجب ان تحصل وتعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا تنضبط وتشبه ان يكون
هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة المجسمة المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يعني
لو تفطنوا لعلموا ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة قال وربما احتج بعض
هؤلاء ببعض الصنايع فقال ان مستنبط الحديد وكذا محصل الحديد والغواص محصل الدر وما عليهما من صورتهما
والذي يظهر لنا فساد هذا الرأي افادة اياتنا الوقوف على خصايص الامور الطبيعية ونوعياتها التي هي صورتها
ومناقضة صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان اقتصر الوقوف على الهيولى الغير الصورة فقد قنع من العلم بمعرفة
شيء لا وجود له بل كانه امر بالقوة ثم من اين الطريق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي
التي تجرادهانا الى اثباته فان لم يقتصر الوقوف على الهيولى الغير الصورة وفهم الهيولى صورة كالهوائية والمائية
وغير ذلك فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد ليس الحديد موضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها
الاجسام المعدنية التي تكب عليها بالحفر والتذويب وفعل ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غاية صناعته
وهو موضوع لصنايع اخرى وبالجملة طالب كل شيء هو بالحقيقة طالبه بما هو صورة لا بما هو صورة مادة ثم قال وقد
قام بازاء هؤلاء طايفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا وقالوا انها انما قصدت في الوجود
ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة
الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه قال وهؤلاء سرفوا في جهة اطراح المادة كما اولئك في اطراح الصورة فقد

منعوا بان يجهلوا المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة مهيئة لكل صورة
واذا كان العلم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشيء كما هو وبما يلزمه وكانت ماهية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة
فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال ولا مادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من المادة الاولى وفي علمنا
بطبيعتها او انها بالقوة كل شيء يكتسب علما بان الصورة التي في مثل هذه المادة اما واجب زوالها بحلول اخرى
غيرها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة
بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة يكتسب العلم بنوع
وجوده في اكثر الاحوال ومنهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشيء اقول لعل مراد هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف
اولئك في اطراح الصورة بل ما ذكرناه لا يخرج عن وجه قوة وان الذي ذكره الشيخ في من افتقار ماهية الصورة الى مادة
معينة ليس بمسلم فان ماهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان ماهية الصورة الجسمية مقومة لوجود
المادة الاولى انما حاجة للصورة الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب
مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهية الصورية فلا حاجة لها الى مادة من المواد اصلا كيف وقد اقمنا
البرهان على ان لكل من هذه الصورة الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد ولواحقها فمن اطراح المادة في تحصيل
العلم بماهية كل من الانواع الطبيعية من حيث ماهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بعد
وذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة
غير متغيرة ثم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب وح يكون البحث حريا بان
يكون جامعا لطرفي المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكره من ان لا مادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة
من الهيولى الاولى وفي علمنا كذا وكذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى
وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير
ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة فان الهيولى ايض يعتبر فيها معنيان
شبيهان بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة
كل شيء هو فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة في ذاتها ليس يجب ان يكون فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة
في ذاتها ليس يجب ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التي تركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث
عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث

عنها فی معرفة ذلک النوع لاستحال لاحد من الناس معرفة شیء من انواع الاجسام على الکمال الا بمعرفة الهیولی الاولی
والمراجعة الیها ما الامر على خلافه کیف وکثیر من الحکماء السابقین انکروا ان یکون لها حقیقة والذی سنح بالبال
فی هذا المقام ان یقال ان الانواع المادیة بما هی واقعة فی عالم التغیر والحرکة متقومة بالعدم والحدوث والحرکة
والکمال فهی لا محالة لا بد ان یکون لها جهة قوة وجهة فعلیة فاذن ینبغی للحکیم ان یعرف کل واحد من جانبی نقصه
وکماله وجهتی قوته وفعلیته ومادته وصورته لان صورته صورة شیء تحرک نحوها واستکمل بها **فصل**
فی معرفة کیفیة ترکب الجسم الطبیعی من مادته وصورته الحق عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتاخرین من اعلام بلدتنا
شیراز حرسها الله واهلها ان الترکیب بینهما اتحادی وبیان ذلک یستدعی تمهید مقدمتین احدهما ان الموجودات کما انها
متفاوتة فی فضیلة الوجود فیکون بعضها فی الکمالیة بحیث یکون بوحدته عین معانی کثیرة لا یوجد تلک المعانی
بینها فی غیره الا متفرقة وبعضها لیس کذلک لنقصه فی الوجود مثال الاول الانسان اذ توجد فیه جملة ما یوجد متفرقة
فی الحیوان والنبات والجماد وثانیهما ان الترکیب قسمان احدهما ان ینضم شیء الى شیء اخر یکون لکل منهما ذات علیحدة وفی
المرکب کثرة بالفعل کترکیب البیت من اللبنات ومثل هذا المرکب لا یکون ترکیبه طبیعیا بل اما صناعی کالبیت
واما اعتباری کالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبیعی بالعرض لا بالذات کترکیب بعض اجزاء الحیوان مع بعض کما
ستعلم والثانی ان یتحول شیء فی ذاته الى ان یصیر شیئا اخر ویکمل به ذاتا واحدة فیکون هناک امر واحد هو عین
کل واحد منهما وعین المرکب کالجنین اذا صار حیوانا وکالانسان اذا صار حکیما وبالجملة کل مادة طبیعیة اذا تصورت
بصورة جوهریة والترکیب فی هذا القسم لا باس بان یسمى ترکیبا اتحادیا وهذا لا ینافی قول الحکماء ان هذا المرکب
اجزاؤه خارجیة ولا یبطل به الفرق بین البسیط والمرکب ولا بین الترکیب العقلی والخارجی فان هذا المرکب یجوز
لبعض اجزائه ان ینفرد فی الوجود ای الذی بازاء الجنس من الذی بازاء الفصل بخلاف المرکب العقلی فقط الا ترى
ان اللونیة لا یمکن وجودها مفارقة عن قابضیة البصر ومفرقیته بخلاف الحیوانیة اذ قد یکون لها وجود مفارق
عن الناطقیة وکذا الجسم النامی اذ توجد فی غیر الحیوان مفارقا عن الحیوة والحس والحجة على هذا الاتحاد کثیرة احدیها
صحة الحمل بین المادة والصورة کقولنا الحیوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد فی
الوجود لا ان جهة الحمل والاتحاد غیر جهة الجزئیة والترکیب کما علمت فی مباحث الماهیة وبالجملة کیفیة کون الجزئین
فی الترکیب الطبیعی واحدا فی نفس الامر ان اعتبار هذا الترکیب کما اشرنا الیه من حیث ان العقل ان یحلل هذا الواحد
الطبیعی الى جزئین لو اعتبر کل منهما عن الاخر نظرا الى ان احد الجزئین قد یکون موجودا ولا یکون عین الجزء الاخر

تم يصير عينه لا ان لهما وجودين في هذا المعنى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظر الى شيء
اخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان مختلفان جنس وفصل ثم انعدم ذلك الامر من حيث انه عين احدهما وبقي من حيث
انه عين الاخر فالنظر الاول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال
الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا مثال الثاني الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء
فالشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين الثاني وبقي من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في الماء
اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء وبقي من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية
ايضا كما في البسائط الخارجية لانها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في
الجسم بحسب الخارج لم يصدق احديهما على الاخرى باي اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على الاخر ويقال هو هو او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد اذ
ذات الواحد وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يشهد بهذا بديهة العقل لكن المادة يحمل على المركب المذكور اذا اخذ
بوجه كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه فيكون عين المركب وكذا الصورة
يحمل عليه وكل منهما يحمل على الاخرى فالكل واحد لا محالة الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل
في المواليد الثلثة مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري
وهو ح نار بالفعل فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو مح ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو
خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت
موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء يفرض
فيه وان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد
منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر ينقلب اخلاطا والاخلاط ينقلب نطفة والنطفة ينقلب
علقة وهكذا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى يكون
فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء واجزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد
منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار
ويقصد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب
المعنى الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي بها يصير يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها يصير بالفعل فلانه

ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهيولى الاولى قوة محضة لكل شيء
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوة مترتب في صنفي المراتب على التكافؤ
منتهية من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وكذا ما ذكره الشارح القديم
في شرحها من قوله لان الهيولى شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في الالهيات كتاب التحصيل ان
الهيولى لانها ليست في موضوع فهي اذن جوهر وبالجوهرية التي لها ليست بجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها لان
يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف
الصورة بانها مهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه مهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها هي مهية الشيء التي بها هو
هو كما عرفها الشيخ في الشفا بما حاصله ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي مهيته التي بها هو
هو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بمهيته
لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا اخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد
الموجود في نفس الامر **الحجة الرابع** ان النفس صورة للبدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء
وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك
فالنفس عين للبدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه منه بانا هو المتحرك الجالس الآكل
النائم الذائق فيقول انا اجلس واكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها بخصوصياتها صفات
البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين
لان العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجودا
لامرين مختلفين من غير ان يتحدا فثبت ان النفس بنحو من الوجود يكون عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ثبت
ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان
يكون عين البدن **اعتراضات ونقضيات** احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور
ذلك وجوابه انه العلية المذكورة فيهما ليست من حيث انهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل من العقل بحكم
بعلية بعض منه لبعض ولا يحجر في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينها علية و
معلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد المهية الواحدة كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد
التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة المهية هذا باعتبار التجريد واحدهما

محمول على الآخر وعلى الماهية باعتبار الاطلاق فكذا المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت
احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه
والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يوخذ بهذا الاعتبار بل اخذ
مطلقا يصدق حمله على الماهية وعلى الآخر فيسمى جنسا او فصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا
كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون غيره كان مادة وكذا حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة
متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذا الفصل والصورة وثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما
يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار و
جنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة
مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد
اقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام مهيته ولا في قوام هويته
بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيها على وجه الابهام فالصورة
الفرسية هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته
التي بها هو هو وهذه الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا قد لا تفسد عند زوال
الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء عند موته وفساد صورته وليس
كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل
الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك ولا
كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة
الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل
فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فانها امر مبهم في ذاته متعينة
بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس
موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم ساير اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية
الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق
مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي تلك التراب مختلفة الحقايق

بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية
للفرس مع تخالفها بالمهية وانها ليست موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان
القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة المهية وبذلك ابطلوا مذهب ديمقراطيس في الهيات
الشفا الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور
مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدانيا في ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير
حركة فلكه ومنها ان التركيب الاتحادي الذي ذكره غير معقول في الانسان لان نفسه التي هي صورته جوهر
مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم المجرد اقول انما يلزم
ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس
كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية الحدوث ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها يصير مجردة وهي بما هي صورة مجردة
ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان شانه ادراك المعقولات بالفعل الا ان كل واحد
من افراده له ان يعقل صورة عقلية بالفعل وكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل و
العاقل والمعقول امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لتم
منه امور شنيعة منها انا نفهم ضرورة من انا المشار اليها بانا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء
والمتحرك والجالس في المكان فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك
وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس وان كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انهما مدرك و
لا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له ومنها ان القوم عرفوا الانسان
بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا
على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل و
المادي بالفعل بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف
في حواشي حكمة العين مستدلا عليه بان كلا منهما داخل تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت
المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله و
يدبره امرا واحدا بالحقيقة واما الذي تقتضيه العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير سديد كما يذكره اما الذي
اورده على الاول فقوله لا نم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس

المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم بحيث يوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا تمسّ منها
الحقائق الا ترى ان العرف يصف الباري تعالى بصفات الاجسام ويدير حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات
وصفات الاجسام ففيه نوع مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بان هذه
الاطلاقات كلها على الانسان بمجازية عرفية من النامي والمتحيز والماشي والآكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يدفعه
الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظاهر فانا نجد من انفسنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان
المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات
التشبيهية على الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره عن الوجه الثاني
بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء اذ مجموعه
يمكن فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي
هي جزء في ذلك بل قبوله لها للصورة الجسمية لا غير فكذا هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن
للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدرك لها
وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدأ الاشتقاق وعن الوجه الثالث بانا لا نسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد
والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصريف وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح
فيه فكلاهما مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض
انه سماء او ارض باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها
جزءا غير محمول انما يجري ويصح في معان يكون موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة الوجود ثم ما تشبث به
من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة
على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعاني التي
يصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان هي بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية
المنفصلة عنها عند الموت والفناء غير التي يكون متحدة معها بالتشخص كما اومأنا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط
صدق المشتق على قيام المبدأ وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدأ غير كاف
لصدقه والامثلة التي يستدل بها على ذلك كالحداد والتامر والمشمس وغيرها لا تعويل اذ اكثرها اما مجازات واما
ان يوضع فيها ما ليس بمبدأ مبدأ واما الثاني فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي

لا يمكن ان يتصور به والجسم لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان مع اني اضافه فوضت له تذكرة فيها
بتبصرة اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله ان
شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما
بل لامر اخر قابل للتحليل العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما
يستلزم لذلك التابي لتجسم المجرد او تجرد المجسم لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين متخالفين في الخارج حتى
يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب
النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات
المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات لا يستلزم ان يلبسه ببعض
هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم
تلبسه بشي من هذه الثلثة فهو مدرك للكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان
المجرد بمعنى العريان واراد به العاري عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات
الحيوان دون بعض اخر منها كانبات الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب
الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فانقلب الى امر مجرد بخرج المجرد الذي كان فيه
بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة
التي هي صورة الانسان اجزاء تحليليا كما هو شان ساير الصور للاجزاء تركيبيا انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد
المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا ان موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعني ان كلا
منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الاخر
مثلا الجسم مادة للصورة النباتيه وقبل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور بصورة
النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد
فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا
هو جنس صادق على النامي وان اخذ مقيدا بعدم شي اخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتباري الفصل و
الصورة في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئيه ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو
باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف وفي المتصل

الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما
محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا محضا فكذلك الانسان لا
يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في ماهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها بقبول العقل بالفعل لكن لما
كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل بحسب تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد
الاشكال المذكور ودفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب
هذا الوجود الجسماني ادراك المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ عن هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور
حتى ينتهي الى وجود آخر وينقلب الى جوهر مفارق آخر وذلك بان يصير نفسه عقلا والصورة الحسية المادية
معنوية وصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل **فصل** في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد
بين الصور والمواد مما اوردها صاحب حاشية التجريد معاصره وان كان بين ما ذهب اليه في الاتحاد وبين ما ذهبنا
بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في البسائط كالالوان فان العقل يحللها الى جنس هو اللون وفصل يميزها
كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض
مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر
مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا يكون مجردة هف فعلم ان مرادهم
من الهيولى ليس ما يحلله من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهم من التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل
والا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم اقول
الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا ليس كما توهم من ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني
متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات كثيرة حسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة
والا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة
الوجود باي اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو
باعتبارين نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والوجود بل
الفرق بين ما سمي بسيطا وما سمي مركبا هو الذي ذهبنا اليه من ان المعنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد يوجد
عليحدة من غير المعنى الذي بازاء الفصل كالبذر للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا حدثت بعد استعداد المادة بطل
ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لمعناها وجود آخر افضل واتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه

جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفائضة
جميع ما كانت مرتبة على مادتها وليست المادة التي كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية ماهية ونوعا وكذا
المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي بقي له الصورة العقلية وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها
في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا المجردات مادة وصورة معناه ليس لها مادة
جنسيتها خارجية لانه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا نسبة الماهية الى الوجود
بنسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة
على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي ما لا يتم بحسبها حقيقة
وجود ذلك الشيء وصورته هي تمام حقيقتها ثم قال ان ما نحله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات مما اتفق الفضلا
اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى
اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزاء المركبة
التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء
الشيء دون بعض ومن الحيثيات بعض دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في
الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول ولا المتبع هو البرهان دون النقل عن اولئك البرهان
الاعيان ثم ان بقاء صور العناصر على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها
بما هي مادتها اذ المادة امر مبهم الصورة في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى او لا في
مادة لكانت ياقوتا على ما سنبين في بحث المزاج زيادة تبيين ان شيئا من العناصر غير موجود بصرافته في هذه
الانواع الطبيعية والذي يدل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في الماهية
الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل وهو انا
نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة وتغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان
يكون اولا لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل
خاص والنمو والاغتذاء وطلب ما يتحلل يخص هذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل
ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين
ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان

كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال
من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولى والصورة بالذات اتحادهما
من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة بل يقول مراده من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة
لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما يتألف منهما ذات واحدة وكذلك
ما نقل عن الاشارات وشرحه ان معناه ان الهيولى اذا حصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض
كما ان الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي ههنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها وهو
اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك ان يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا
ان الاتحاد بين الهيولى والصورة انما هو من جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا
ندعي ان الهيولى بحسب اي وجود لها يكون متحدة بالصورة بل ندعي ان لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين
الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود اخر في العقل مجردا عن المادة و
اما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لها بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية ففي غاية الرداءة فان كون
الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتها بالفعل وكثرة
بالقوة وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل المادة مطلقا عليها واما الذي ذكره
ثالثا فهو ايضا باطل سخيف من وجهين احدهما انه بنا في ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لها حقيقية لانها
متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين
كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب
على اهل البصيرة ان يقول ان الاتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ماء بصورته او قول الاتحاد
بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذا المادة والصورة اذا اخذتا
مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاصة للجنس
ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان
وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما
غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان
ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها ماهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم بها هو هو فمراده ان

حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها للسببية واما الباء في تعريف المهية بما به الشيء هو هو فالمراد
بها نفي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب مهيته انسانا فربما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف
صورة الجسم بمهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز
تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده ثم لو كانت الصورة تمام مهيته وهو
بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن المهية وهذا مما لا يقول به عاقل ولو كانت
الصورة مهية الشيء لجاز وقوعه في جواب السؤال عنه بما هو وح يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان
فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هذا خلف انتهى اقول ان الظاهر ان الباء في الموضعين استعملت بمعنى واحد
هو معنى السببية فيهما لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل مهية الشيء التي بها هو هو اي ليست هويته بسبب شيء اخر
وكذا اذا قيل صورة جسم هي التي بها هو ذلك الجسم ولا استناد فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية الشيء فيه
مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل وطبيعته ومفهوم المهية ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف
وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف فصل الشيء بمهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان
صادق على الناطق مساوله في الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل
بالمهية بل ربما لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يحاذيها الفصل هي بعينها وجود من
الوجودات والمهية خارجة عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب اليه الى ان صورة الشيء هي تمام
مهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز
تعريفها بما ذكر واما قوله لو كانت الصورة تمام مهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى اخره ثم فان الانسان
مثلا تمام مهيته الحيوان وغير واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشاة من الاشتباه بين المهية والوجود
الا ترى ان وجود كل شيء تمام مهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد
علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض
واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته وبالغ في بيان ذلك حتى قال
السرير سرير بهيئته لا بخشبه والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فاتحة اقسام الحكمة و
غايتها انها يصير بها نفس الانسان عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته
لا بمادته فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت

النفس عالماً عقلياً فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شئ تمام حقيقته و وجودها وجود مهيته بتصريحه
واعلم ان التعويل والاعتماد منا فى هذا المطلب الذى هو من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من
الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينان على ان طبيعة اللفظ مثار الخلط و
الاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احداً من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ واترابه كان
مذعناً لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور منها كون الوجود فى كل
شئ موجوداً ومنها ان الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد
فى ذاته ومنها ان مادة الشئ هي بعينها جهة ضعفه فى الوجود وصورته هي شدة وجوده ومنها تجويز ان بعض
الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها ان قوة تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون
هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات كثيرة قد وجدت بوجود
ذلك البسيط على نحو اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذى
نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما اجرى الله به الحق على لسانهم والغرض فيه من نقله
كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذى شاع وذاع فى الكتب كالشفا وغيره هو ان
المركب الطبيعى يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال فى الهيات الشفا وكل بسيط فانه مهيته ذاته
لانه ليس هناك شئ قابل لمهيته لم يكن ذلك الشئ مهية المقبول كان يكون صورته ليس هو الذى يقابل حديدة ولا
بالمركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد بين المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشئ يدل على جميع ما يتقوم
به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية فى المركبات والصورة والصورة دائما
جزء من المهية فى المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا
ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما المهية فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة
وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب
والمهية هذا التركيب فالصورة احدهما يضاف اليه هذا التركيب والمهية هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة
وقال فى موضع اخر منها الاشياء التى يكون منها شئ على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون
المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا غير لابس احدهما
الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثانى اتحادا ما يكون كل واحد منهما فى نفسه مستغنيا عن الاخر فى

القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا
يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع
من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها
اجزاؤها ولا يحمل اليه شيء منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء في قوة هذا الشيء بمعنى ان يكون ذلك
الشيء لا الا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى اخر ما ذكره في
كيفية اتحاد الجنس بفصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيها بالمغايرة بين المادة والصورة او بمغايرة
المهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا يأبى الاتحاد اما في الاول فبان يكون الحكم بالمغايرة
بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا واما في الثاني فبان
المراد من حيثية الصورة بانها غير المهية هي الصورة بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت ان كل صورة طبيعية
في الخارج فهي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد وحيث حكم بانها عين المهية اريد بها الصورة
بحسب وجودها الاستقائي العقلي **فصل** في تتمة القول في الاتحاد بين المادة والصورة جرحا وتعديلا
قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فاذا كانت النفس
متحدة مع البدن في الوجود وانما يصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيها الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون
مدركا للكليات الا بعد الموت وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات
البدن لا يكون الاثار المترتبة على التجرد حاصلة بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان اثار النطفة لا توجد في العلقة
واثار العلقة لا توجد في النطفة واثار البدن لا توجد في العلقة انتهى اقول ما دل برهان على ان افراد البشر
في ان تكونهم مدركين للكليات بما هي كلية بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار ووضع
وتحيز بل كما ان المهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شانها ان تجرد عن المواد وينزع عنها الغواشي
بتعمل وتجريد وينزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من شانها ان ينزع عن نفسها المادة و
غواشيها فيصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد
بالمعقول فالمدرك ما لم يصير وجودها وجودا كليا بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك
والمدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية الفرشية النشأة من نشأة الجماد
والنبات كالجنين يكون صورتها التي هي بها ما هو عاقلة لذاتها ولذات الكليات المجردة بالفعل وقولهم فيلزم

ان لا يكون مدركاً للكليات الا بعد الموت اقول الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد
منه في كل تعقل وادراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف
الناقص وقد يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى ووحدة النفس ليست كوحدة النقطة واشباهها حتى لا تتحد
باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك
شرطاً في صيرورة النفس عقلاً بالفعل ولا كونها عقلاً بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي غيرك
شعاع من نور العقل شبيه ما كانت النفس او لا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته ووهنت مادته اذ
يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن يدبر البدن ببعض قواها
واما انكاره لاستحالة المادي الى المجرد فمبناه على نفي الاشتداد للجوهر وقد ابطلناه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف
ادراك الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب
عليها اولاً قوة ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة
وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى اذ النفس ولا عقل هيولاني ثم يصير عقلاً بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر
النفساني ثم قال لا نسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقاً به تعلق التدبير
والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف
في الحقيقة مانعاً من الاتصال الحقيقي كما في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود كما في المادة والصورة فلماذا
يمنع من التركيب الحقيقي والاستاذ اي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لا يجوز بين
جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقاً بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان
كذلك لكان نفساً لا عقلاً على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو
جوابنا انتهى اقول قد اعترف هذا النحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة
بين لا يجعلهما ذاتاً احدية والا لكان اثنين في هذا العالم واحداً اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا
وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين
المتضايفين ونسبة الايجاد والتأثير اكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال
والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان تلك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع هو ان يكون النسبة
بين جزئيه المادي والصوري بالاتحاد دون غيرها من النسب في عدم كون العقل الفعال نفساً للاجسام ليس لان

ارتباطه بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام فلان
النفس فانها بما هي نفس متصلة بالبدن والجزء نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عند حصول الكون
الحقيقية بينهما ونسبة التحريك والتدبير يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير
والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نم
ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة
فيه تدبيرا اختياريا وكما ان الطبيعة تقوم المادة وتتمم بوجه وتفعل فيها بوجه وتفعل بها فعلا في غيرها بوجه
وقوله لكون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه انه مدفوع لان الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر
واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاتحاد
المعنوي بين اجزاء ماهية واحدة كاجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان
الفرق بين كل جنس وفصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لا بان يكون الجنس شيئا و
الفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما بهذا الاعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما
قيدا ثابتا يجب به ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن
الاستاذ الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب
والهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق وان كان من جهة المقدار العلمي والشكل المعين فليس بين الجزئين
تخالف في الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي تكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز
اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت ان جوابه بيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني
ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصورة العلمية ذا وضع معين ومقدار معين فلا يكون
كلية ولا يجدي اختلاف الكلية اقول اختلاف الجزئية وان صح انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه
اختلاف اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية لدى نشاتها كنشاة التعلق ونشاة التجرد وكذا اختلاف القوى
والدرجات للنفس واحدة وقل لي لعمر حبيبك اين القوة اللمسية والقوة النطقية كلتاهما من قوى نفس واحدة
واين مقام احدهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد
والنفس بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون
الهيولى امرا حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع

العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة فى الوجود الخارجى فلا يكون جزءا خارجيا
فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادى
بين الشيئين لا يقتضى ان لا يكون لاحدهما وجود بل يقتضى ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين
متعددين حين التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجودا اخر متمايزا عن صاحبه ولا يلزم من كون
المادة متحدة مع الصورة محمولة عليها ان يكون اتحادهما معا من حيث كونها مادة خارجية او عقلية بل هى بحسب
كونها مادة عقلية جزء عقلى للماهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها وصحة حملها من حيثية اخرى وهى ان
يؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه واما النوع والعارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا
بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا اخر من الوجود فى الخارج وكذا
الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هى مادة اى بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود
الصورة بخلاف المادة بما هى جنس اى ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع
التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجددا وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه وليتمثل ذلك فى
بالهيولى الاولى والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلية وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من
وجه اخر يكون تابعا للصورة الصورة مقتضية لها ومقتضى الشئ كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشئ فعلم ان
الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا يتقوم ايضا
بذاتها بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة فى الحدوث اليها وكذا الكلام
فى غيرهما من المواد والصورة وبهذا يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور فى باب بيان الفرق
بين جامع اجزاء البنية وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذى سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما
بنفسه التى هى صورته كيف يكون باقيا بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا غير ذلك بالعدد ومنها
الاشكال فى عدم بقاء صور العناصر فى مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب
ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصونة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات
وسنرجع فى بعض الفصول الاتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر فى مبحث المزاج واعلم ان هذين النحريرين قد افرغا
جهدهما وبلغا غاية سعيهما فى تبيين هذا المقام وبسط الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان
فى كنانة علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى مرتبة التنقيح ومشرب التحقيق حيث ارتكب احدهما نفى وجود الا

المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفي وجود النفس والبدن في الانسان بل نفي وجود
المادة والصورة في كل نوع جسماني واما الاخر فحيث اهمل بل ابطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية
ولم يحصل الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض بجعله الاتحاد بين المادة والصورة
بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك لعدم تحصيلها حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث
زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي تتكثر بتكثر الماهيات والمعاني الكلية فعلى
هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن اتحاده بمفهوم
الموجود المشتق اي هذا المفهوم الكلي الذهني ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تشتد وتضعف
وتكمل وتنقص وتصور المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او كمل يصدق
عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشيئين لا بد فيه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة
من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والماهية ولا تجوز ولا ركاكة فيه كما زعمه العلامة الدواني حيث قال
لا ريب ان التركيب يقتضي الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعين
الاطلاقي والهوية اللاهوتية وحكم بانه ركيك جدا لانه يوهم امرا غير صحيح اقول كل الركاكة في هذه المناقشة
في التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى **فصل** في تتمة القول في احوال العلل من حيث
كونها مبادي للمتغيرات والطبيعيات قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول
المتغير وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالتغير ويقتضي سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية
فنقول لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا صوريا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه
الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو امر موكول تحقيقه الى العالم الالهي واما تحقيق ماهيتها تصورا
والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان
الفاعل في الامور الطبيعية هو مبدأ الحركة في اخر من حيث هو اخر والمراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة
الى الفعل في اية مادة كانت والنفس اذا عالجت نفسها فالمعالج تحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستعلج
يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب وهذا ايضا انما يتم على مذهبنا في النفس من كونها ذات مقامات مختلفة
لان موضوع القبول والفعل مما لا يكفي فيه التغاير بالاعتبار اذ ليس هذا التغاير كتغاير العاقل والمعقول
مثلا اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيئ للحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذي يصلح المادة بالاحالات و

والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي يفيد الصورة وهي تمام الحركة والحق ان الاول مباشر للمادة
ملاصق والثاني مفارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة
كالفلك والانسان مثلا يجب ان يكون مبدا خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ما هو وانه
واحد او كثير بعد ان يضع ان ههنا امرا يعطي الصور وكل من المهيي والمعطي مبداء للحركة ويخرج المادة من القوة الى
الفعل وكل منهما عند التحقيق ايضا لكن غير الصورة التي ترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المهيي فصورة
جزئية اخرى وجود من التي اليها الحركة واما المعطي فصورة كلية اشرف من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المبدا الى المشوق
فان من جملة مبادي الحركة هو الذي يتوق له المبدا والمشوق فهو المبداء البعيد للحركة بتوسط امر اخر وذلك لانه سبب
للصورة النفسانية التي هي مبداء حركة ارادية فهو مبدا المبدا بل يقول ذلك المبدا المؤثر به ربما يكون مبداء الصور
نفسانية مستحيلة متجددة كارادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدا قريبا لحركات بدنية حيوانية سيم
يتوق لها الحركة الارادية والحركة الارادية شبيهة ان يكون هي ما التي في النفوس لا التي في الابدان ولو سميت هذه
تسخيرية والتي في النفوس ارادية لم يكن بعيدا وبالجملة المبدا هو مبدا المبدا وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات
وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان مفترا او لا واما المبدا القابل اعني المادة فنقول المبادي المادية
كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن ذاتها وهذا خرج نسبة المادة وما الى لوازمها ولها
نسبة الى المركب ونسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض عنى المركب من الجسم والبياض و
الثانية كنسبة الجسم الى بياضه ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل وهو
مقوم للكل واما نسبتها الى الهيئات فذكر الشيخ انها لا يعقل الا على ثلثة اما ان لا يكون احدهما ولا الاخر مقوما
اي سببا ولا متاخرا اي سببا واما ان يكون المادة مفتقرة في التقوم بالفعل الى امر وهو يكون متقوما متقدما
عليها في الوجود الذاتي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمبادئ اخرى ولكنه يلزمه اذا وجد ان يقوم مادته
ويحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشيا يكون متقومة بشي ومقومة لشي اخر لكنه ربما كان ما يقومه معا
لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا
المبدا المقوم للمادة يكون تقومه باشيا بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة فلمثل هذا الامر وجهان
وجوديان احدهما مفارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهرية وقال ايضا ولا فرط في تقويم المادة
بمقارنة ذاته او كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب

في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يدعى ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا
عقليا باحدهما تتقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تتقوم تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو
ان يكون المادة اقدم وجودا من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم يتقوم بذلك الامر وهو
المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة فالقسم الاول اوجب اضافة المعية والقسمان الاخران اضافة
تقدم وتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا
اجتمعا في تقويم الانسان اقول الحق في هذا المقام تثلية القسمة والاكتفاء بالقسمين الاخيرين فان الكلام
في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تعلق لاحدها بالاخر واما
الذي مثل به من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس فان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بتوسط و
النفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهي متقومة بالنفس وللنفس مرتبة التقويم والتحصيل لها فيكون
متقدما عليها في وحدة الهيولى وحدة ضعيفة لانا في بين تاخرها من اشياء تقدمها على اشياء وان
لم يوخذ الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بما هي متعلقة بها او بالمركب منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة
ولا النفس نفس بل كل منهما غير مضافة الى اخرى اضافة تعلقية ثم قال وللمادة مع المتكون عنها الذي هي
جزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان ينقل هذه المناسبة الى الصورة مع المتكون
فان المادة قد يكفي وحدها في ان يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفي
ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنف اخر منها كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك لما يجب الاجتماع
والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما يجب الاجتماع والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا
يكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل
بعضها في بعض وينفعل بعضها من بعض ويستقر للجملة كيفية متشابهة يسمى مزاجا فيستعد للصورة النوعية
انتهى اقول المادة لصورة واحدة اي صورة كانت لا يكون الا واحدة وفي جميع هذه الامثلة التي ذكرها ليس
ولا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزائها فالمادة فيها بالجملة هو
مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات والاخشاب لصورة البيت وشكله واما
المجتمعات التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهي بما هي مادة شيء
واحد واحدة واما اعتبار اجتماعها في الوجود ولو مع التباعد واما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك

المبدأ وفي بعض الانواع لفرط نقص صورتها لا افضلية للصورة على المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد
صورتها الوحدانية وهي كمية الوحدات عين مادتها المتكثرة وهي الوحدات قال الشيخ فاذا قسنا المادة الى ما يحدث
عنها فقد يكون المادة مادة الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد
يكون لقبول التركيب والاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب واما الصورة فقد يقال للهيئة التي
اذا حصلت في المادة قومتها نوعا ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة
الاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المقترنة ويقال صورة النظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل
هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرا كان او عرضا ويفارق النوع فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما
قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة احدى المبادي هي بالقياس الى المركب منها ومن المادة
انها جزء له يوجبه بالفعل في مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية قد يكون بالقياس الى المركب منها ومن المادة انها جزء له يوجبه بالفعل في مثله والمادة جزء لا
يوجبه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف وهي
الصورة التي يقوم المادة التي قد قامت دونها نوعا وهي طارية عليها كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس الى
جسم ابيض اقول جميع ما جعل المادة مقيسة اليه اليه نسبة القبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما فهي في الحقيقة
صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لهيئة نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او
وصف التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هوية المجتمع مثلا او هوية المستحيل وان لم يكن النوع
نوعا جوهريا ولا الصورة صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده انما اطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في
معنى الصورة التي عدت من المبادي للوجود وللقوام سواء كانت جواهر او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع
او الصنف اذ كل منها يحصل للمادة ما من المواد نحوا من التحصيل ويقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن
الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما علمت عين الوجود فما قوي وجوده كانت
وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعفت وحدته حتى تصير وحدته معنى مجامعا
للكثرة بوجه آخر وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا ففي امثال هذه
الانواع يكون معدودة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا لفرط خسة الوجود وفي مقابلها
قوية الوحدة والوجود حتى يتصور بينهما تركيب من قوة وفعلية او نقص وتمام فهي صور لا مادة لها ممكا

وكان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كانها عين الصورة واما الغاية
فهي المعنى الذي لاجله تحصيل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي مطلقا او بالاضافة او الخير المظنون فان كل حركة
تصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يؤثر به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق
او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والواقع **فصل** في تعيين المناسبات بين هذه المبادي
لما علمت ان لمهية واحدة قد يكون انحاء من الوجود وانحاء من الحيثيات والاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود
متقدمة على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو اخر من الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فالغاية
ذاتية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة علة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد يكون غاية
بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شيء واحد
اقسام العلل باسرها من غير استحالة تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير
جهة الفعلية اليه وان كانتا بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو
الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل
فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فيقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم
صححت فيقول لاني ارتضيت فيكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم
اذا سئل لم يطلب الصحة فقيل لان ارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم يطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا
والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهيتها في الاعيان وفرق
بين المهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق بين المهية والوجود ليس مما يصحح كون المهية سببا لشيء من غير مدخلية
ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فمهية الغاية
لا تجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا لغايته هي الشبع مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود
لفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجودي الشبع يحرك محرك المادة لحصول وجوده الاخر لكونه اكمل
واتم من ذلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل
فاعلا وليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه
هو وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون لفعل الحركات والاستحالات ويكون وجودها
في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال

كونه غاية الاستكمالات للنفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها واعلم ان لكل
من هذه العلل الاربع مبدأيتين بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما
علية لشيئين لانها علة لصاحبها بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء وعلة بعيدة
لشيء لا انهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون
سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة
القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة والصورة مستلزمة
للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية
سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادي القريبة من الشيء المركب
من جهة مطلق البداية هي الهيولى والصورة بما هما جزآه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب وبهذا الاعتبار
يقال لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة
بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصنفية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المحل
فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع
ذلك فانها من حيث كونها جزءا من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت
الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية
بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة علة له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد
قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو
التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة مادية له بل من حيث كونها مادة لصورته
والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم
ان هذه الاحكام كلها انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة
لكن بحسب اعتبار وحدتهما في نحو من الوجود فلا تكن من الخابطين **فصل** في كيفية دخول العلل في
المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة له اصلا بل هو علة العلل
كواجب الوجود وبعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من
المفارقات والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذه

وقريبان بنحو آخر من العلية وهي التقويم وكذا الفاعل

العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية فالعالم
الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها في براهينه وخصوصا بالصورة والتمام
حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا مدخل للمادة والحركة في مطالبه فليس عليه ان
يعلم المادة مبدأ حركة ولا المادة ايضا اليه بل الذي يجب عليه ان يتأمل فيها من العلل هي العلل الصورية فقط ولا
يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا لكان الشيء سببا لنفسه فان
تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقول لكي ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمبدأ الداعي
وهو الفاعل المتقدم فيقول لانه شتم فلانا او لانه غضب خفر وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذي ينبعث منه
الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة فالظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل
هيهنا هو القتل نفسه وليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل والشيء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون
تلك الصورة غاية الغايات كالحجر مثلا فيكون الصورة ح لذاتها لا بسبب اخرى محركة للفاعل ومع ذلك
فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث
هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث ماهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب بها حينئذ
هذا اذا ذكر في السؤال حصول الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدأ
الفاعلي فيقال لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدأ المادي مضافا الى الفاعل فيقال لان مزاج بدنه قوي الطبع
وقد شرب الدواء ولا يكفي ذكر المادة وحدها واما الصورة فعلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال
جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب اخر يؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال
عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال لتخلص النفس
عند الاستكمال عن البدن وقد يجوز ان يجاب بالعلة المادية فيقال لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب
بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطي المادة على اي استعداد كان
الا ان يعني الاستعداد المهيئ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرآة اذا سئل انها لم يقبل الشبح فيجاب لان
الصيقل صقلها واما الاستعداد الاصلي فلانه للمادة ويجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المتممة للاستعداد
فيقال في المرآة مثلا لانها ملساء صقيلة وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسأل
عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل

يجب ان يضاف اليها استعدادات ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها والفاعل يجاب به واذا ثبت ان نرفض
ما يقال على سبيل المجاز ونذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي ان يذكر جميع العلل التي تضمنتها المسئلة فاذا
ذكرت وختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال والله ولي التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق
القول فيه لكونه مناسبا لما مر من اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه
كما علمت وقد وعدناك تحقيقه **فصل** في تحقيق ماهية المزاج وآنيته العادة جرت بذكر هذه المسئلة
في فن الطبيعيات لكنا اوردناها ههنا للعلة المذكورة ولعلة اخرى وهي ان البحث عن ماهية شيء ونحو وجوده
مناسب لان يذكر في العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة
بين الاربع الاول توسطا ما متشابهة الاجزاء حتى انها يكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس
الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها في الجسم ذي
المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها في جزء الآخر لا تفاوت بينهما الا بحسب
الموضوع ذاتا او وضعا كما هو عند الجمهور او وضعا فقط كما هو عندنا واما سببها فاعلا وقابلا فالمشهور
ان العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها في الآخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للجميع
كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المخالفة بحالها فاقول هذا التفاعل لا يحصل
الا عند مماسة بعضها لبعض والا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبة اخرى وضعية اصلا سواء كانت مماسا مما
او غيرها او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول لما بين في موضعه ان
كل مؤثر ومتأثر جسمانيين فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتأثر ففي الشق الثاني فنقول
حينئذ اذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلابد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بين المسخن
والمتسخن مثلا جسم فلا يخ اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن والثاني باطل لان
ان التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المط لان المتوسط لو لم يكن
ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وينقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي وان كان
ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا من المسخن الا للجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فظهرت
كل تاثير وتأثر طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفا واعترض عليه
الامام الرازي بان هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثانية من علم النفس منها حيث قال

في جواب من انكر بان هذا مناقض لما ذكره في الفصل السابع من تأدي اشباح المبصرات في الهواء من غير ان
يتكيف الهواء بانه ليس بمناقض له لان الظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا
وان كان موجودا استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضروريا بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملاقاة
فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا او
لا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الآخر من غير ملاقاة انما
يبقى ضرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة الما
وكان اذا اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما يتعجب الان مما يؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا
غير مستحيل في اول العقل وكان صحيح مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول
من شان الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر
وبينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف
هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في
معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف
على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال
لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه لكثير تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال له
من الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضيء
الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل
الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه اقول
هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ وظني انه قبل الامعان في البحث لعجلة طبعه وطيشه والعجلة
من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب الملاقاة وانما
هو مطلق التأثير والتأثر بين الجسمين والذي وجب فيه ذلك تأثير وتأثر مخصوصين كالتسخين والتسخن
ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع اخر اذ ربما يكون نحو التأثير والتأثر
مختلفا فيه في الموضعين فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي وجب
فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب الحركات والاستحالات ولا بد فيها من مباشرة

الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها فى بعض وفى الامور التى هى من تتمّاتها
وكمالاتها كاوايل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذى لم يوجب فيه الملاقات
ما ليس كذلك كالفعل الدفعى والقبول الدفعى والتحقيق فى هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعى وبعضها
تعليمى وبعضها عقلى وكذا الافعال فالفعل الطبيعى لا يصدر الا من فاعل طبيعى زمانى الوجود وذلك
الفعل هو الذى بحسب استحالة وتجدد فى مادة منفعلة مستحيلة واما الفعل التعليمى فلا مدخل فيه للحركة
والانفعال التجددى التدريجى وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة الكلية وانما المحتاج فى ذلك الفعل
مجرد الكمية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل
العقلى فلا حاجة فيه الى زمان وان ولا الى حركة وحدّ منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل وتهيئ القابل ان كان
هناك قابل مثال الفعل الطبيعى كالتحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية و
التنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمى كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال
كالتربيع والتكعيب والدايرة وغير ذلك من الامور التى تحدث دفعة مع كمية ما ومقدار ما ومثال الفعل
الالهى كمطلق الايجاد والافاضة والابداع والجود والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم
الا ترى ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعى كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعى كالابصار والتخيل
وبعضها غير طبيعى ولا تعليمى كالتوهم والتعقل اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعى يصدر عن فاعله الطبيعى
فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع منه فى قابله كتحريك النار التى هى من
طبيعها فى مادتها او فى ما هو بمنزلة قابله لاجل الاتصال به او الامتزاج والسر فى ذلك ان الفاعل الطبيعى
من حيث هو فاعل طبيعى منغمر فى المادة كل الانغمار لان وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده فى مادته على
نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون فى كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة
فكذا وجود الامر المادى ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية والارضية وساير
الصور الطبيعية بما هو صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكمالاتها الثانية وليس من هذا القبيل
الصورة الحيوانية بما هى حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشى يتقوم بوجوده
والمفتقر الى شى فى وجوده مفتقر اليه ايضا فى ايجاده فلو سخنت الحرارة الغاشية فى جسمية النار مثلا جسما
اخر من غير ان تلاقيه وتماسه حتى يصير كانهما بالاتصال جسم اخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة فى نفسها

غير مفتقرة الى القابل محلا لما علمت من ان الايجاد نوع الوجود ومتقوم به لكن اللازم مرتبط فالملزوم مثله فثبت
ان كل ما وجوده وجود امر قائم مفتقر الى محل يتقوم به ويسري اليه بجميع اجزائه فايجاده وتاثيره ايضا كذلك
اي يكون ايجادا وتاثيرا على نعت التقوم والسراية في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل
ذلك المؤثر مباين الذات للمتاثر منه ومن فوايد نفيسة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع وانك
اذا استقريت وتصفحت وجدت ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة
افتقارا واستغناء في التاثير والايجاد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون فاذن قد ظهر صدق ما
ذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة اليه
كوجودها في جسمية النار ومادتها لم يتسخن عنها وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من
التاثيرات الطبيعية واما الافعال التي هي كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليست من
هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ واما قوله الشمس يسخن وجه الارض من غير ملاقاة ولكن
انها تجفف الارض المبلولة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول فعل
الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهذا امر يحدث دفعة في هذه الاجسام
القابلة لها المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة منفعلة
يفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا
بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله على حسب اختلاف القوابل وبالجملة الجسم
الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من اي
فاعل كان الا بالمماسة وبملاقاة فاعل السخونة فهو امر اخر غير لازم من القضية المذكورة وليس يعلم
الاستحالة اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له او
مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب ان يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك
غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل
التشويق والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا
يزال يستحيل في كلتا كيفيتيه الفاعلة والمنفعلة بسبب اسباب داخلة او خارجة كاضاءة الكواكب وهبوب
الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة ورطوبته الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين

هذه الاربع الاوايل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية
من غير حاجة الى تركب اجزاء متصغرة متماسة ومن منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك
ونحن لم نجد الى الان برهانا يعطي الحاجة الى تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج
بل الحجج قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضة في هدم ما اصلوه اما الاشكالات فمشهورة
اشهرها ان ههنا امورا ثلثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية
لا يعرض لها الاشتداد والنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان
يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره مكسورا كما فصل
بيان بطلانه فبقي ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا
امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس ههنا صورة مسخنة هي مبدأ التسخين بذاتها والثاني
ان الصورة وان كانت فاعلة ففعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة
المائية تفعل فعل التسخين بواسطة سخونة فاذ يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من
لزوم كون المنكسر كاسرا وكذا الامر في القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد
بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون
المنكسر هو الكيفية والثاني نقدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة القسرية لا القاسر بالذات هو طبيعة
المقسور لاجل حدوث حالة غريبة بعدها لا القاسر فههنا ايضا اذا تسخن الماء بالنار فمفيد تلك السخونة
في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل
بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فساد تلك النار
التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء المشائين
ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا اصغر في الغاية لم يبق لصورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى لح هو
الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت مادته
بمادة ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول
المزاج من جهة تصغر العناصر وتماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفة ليس بصحيح ومنها ان كل
واحد من العناصر متداعية الى الافتراق والميل الى احيازه الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ق

يتجزّها للالتيام شيء آخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهرا صورتيا قائما بها متصرفا فيها لان العرض
لا يستولي على الجوهر والجوهر الجسماني المباين في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما مر تحقيقه ليكون
حافظا لتركيبها عن التشتت والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع
المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقيه ولا قسرية فالمتصرف فيها صورة منوعة متقدمة عليها
تقدما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ ولا شك انها صورة واحدة والا لم
يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد تبين ان الجسمية الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة
لا يكون الا لمادة واحدة لان تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها
تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا يتقوم بالصورتين الا واحدة بعد واحدة فكذا الصورة
الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتاخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت ان كل نوع طبيعي لصورة
واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر في ما فرض مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض
مركبا طبيعيا ليس الا بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد
يجب ان يكون مصدره ومبداه تلك الطبيعة والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع
العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة فيجب ان يكون الكيفية
المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان افعال المتخالفة بالذات
متخالفة بالذات حجة اخرى من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة
اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من
الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة
الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه نسبة التمام الى النقص فنقول اذا حصلت
للممتزج من العناصر صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع
هو هذه الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه
الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضايعا معطلا مع انه
لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقومها
للمركب حجة اخرى ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها

واحدة بالنوع كثيرة بالعدد والشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في
الماء ثم نقول علة تكثر افراد هذا النوع المزاجي اما المهية او لازمها او مادتها او صورتها او امر مباين
والكل مستحيل فيكثر افراده مح اما الاولان فظاهر البطلان لان مهية واحدة وكذا لازم المهية الواحدة
واحد مطرد في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة الماهية ولازمها واما
الثالث فهو باطل ايض لان المادة اما المادة الاولى فهي في جميع واحدة ومادة العناصر لا تكون من اسباب
التكثر والتعدد واما المادة الثانية اعني العناصر فهي ايض لا يكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك
لانها لو كانت هي منشا تكثر افراد المزاج فمنشايتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها بالصور
والاول بط لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا مقتضي للاختلاف والتعدد والثاني
يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من قبيل اختلاف صور العناصر او اختلاف آثارها وكيفياتها وليس
كك لان هذا بالعدد وذاك بالنوع وايض يلزم ان يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف
صور العناصر فيكون عددها اربعا لا غير كما ان العناصر اربع صور لا غير واللازم باطل عندهم لان تعدد
افراد المزاج على حسب تعدد اجزاء المصغرة المتماسة التي في المركب واما الرابع فلان الصور التي فرض
انها علة التكثر ان كانت الصورة الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور
العناصر فلكل منها اثر وفعل نسبته الى فاعله الذي هو الصور بالصدور والى قابله الذي هو المادة
بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية لما علمت انه ليس بالمهية و
لوازمها فليس ايض بالصور والا لكان اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدأ
المهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبداه المساوي والفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها
بالصور والصور متخالفة ذاتا ومهية لكانت متخالفة المهيات والذوات والمقدر خلاف هذا واما
الخامس فنسبة المباين الى الجميع واحدة فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في حق ذلك
المخصص ويتم الكلام فيها فبقي ان لا اختلاف بين اعداد اجزاء المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها
في تمام المهية الا بمجرد القسمة الفرضية او الوهمية وبحسب القلة والكثرة كما في اجزاء المتصل الواحد
التي لا انقسام فيها الا بسبب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض
يوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا

كان متصلاً واحداً فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرروه في ابطال رأي ذيمقراطيس من ان
الامور المخالفة نوعاً لا يمكن ان يكون متصلاً واحداً فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة واحدة
لا غير وذلك ما اردناه **حجة اخرى** لو كانت صور العناصر باقية في المواليد لبطل بقاء الاجزاء المائية
والهوائية في المذاب من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ترجع
الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي او الهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يصادم الوجدان والقول
ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه **حجة اخرى** لو كانت الاجزاء العنصرية باقية في المواليد
يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلاً له صورتان فيكون جسم واحد ناراً وتراباً معاً وهو باطل
وقد تم تقرير هذه الحجج وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واجاب
عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم **فصل** فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفع لعلك تكون من
المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفا لكن قوماً قد اخترعوا في قريب
زماننا مذهباً عجيباً وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان
تخلع صورها وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امراً متوسطاً بين صورها ذات الحمية ويرى ان الممتزج بذلك تستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات
ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضاً لها لا صورة لها ثم قال
ما حاصله ان هذا لو كان حقاً لكان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلاً متشابهاً فلم يكن القرع والانبيق
يميزه الى شيء قاطر متبخر لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع و
الانبيق يميز الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان
يكون بينها اختلاف في استعداد القطر وعدمه او لا يكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطراً او
الكل ممتنعاً عن القطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها او بامر خارج عنها والاول يوجب
اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازماً يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان
لم يكن لازماً بل كان عارضاً فجاز زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة بقبول بعضها لحال
وبعضها لحال اخرى وذلك يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يتكلس كله وكذا القول في ساير
المركبات فبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر **حجة اخرى** حاصلها ان صور البسايط لو تفاسدت فان كان

فساد كل منهما مقارنًا لفساد الاخر مع ان فساد كل منهما معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان موجودتين
عند كونهما فاسدتين وذلك تح وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسد المفسدة
اقول اما الحجة الاولى ففي غاية الضعف فان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا
تجري الا في المركبات التي لها مزاج ثانوي او ان يختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان لا خلاف
بين اجزاء الجسم في التقطر والرسوب باموره خارجة قوله فيلزم ان يوجد جسم يتقطر كله او يرسب كله قلنا
اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل ولا يلزم من
ذلك ان يوجد في اللحوم هذا لان اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان وبدنه ورجله وغيرها وكذا ما يجري
مجرى اللحم من الاعضاء المسماة بالبسيطة ومما قيل ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مشابها
لكله في اسمه وحده قول مجازي معناه ان لكل جزء بحسب الحس حكمه كلا او كل جزء كذلك بحسب الحس وبالجملة
ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية
اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور
العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور اي اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون
لبعض المركبات اجزاء اولية متخالفة الصفات فاذا تسلط عليه النار تفعل وتؤثر فيها آثارا مختلفة فتذيب
بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها الخ لو ورد الشقوق في المركب الذي هو مثل اللحم والعظم فيختار من
الشقوق المذكورة ان اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اوردت
في مثل الذهب والياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الآثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف
الاجزاء في الآثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان واما الحجة الاخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين احدهما
انه غير واردة على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث الذي حكاه الشيخ وهو ان
العناصر بعد ما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان تخلع صورها
وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة
من اربع عناصر بل يكفي ان يكون هٰهنا عنصر واحد يستحيل في كيفيته الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة
الى ان ينتهي الامر الى ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد الثلثة وثانيهما ان ما ذكره من
الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين حين انكسارهما كاسرين او كون

المنكسر بعد انكساره كاسر الكاسر وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبتها
والمعد لا يجب وجوده عند حصول المع يجري مثله جوابا عن ما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين
مصادم للتحقيق عندنا فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في حصول المع فتلك العلة ان كانت صور
وكانت علة بعضها لفساد صورة البعض كان الاضعف مفسد المفسدة وان كانت كيفية شديدة كان الكاسر
كاسر الكاسرة وكذا ان فرض ان الصو[...] علة لاستحالة كيفية البعض الآخر لان الصورة لا تفعل
فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي
الكيفيات والميول فصل في تتمة الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم
لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما ذكر نقلنا
من ثانية حججه الى ان قال فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عدمنا ابطل احدهما صورة الاخر وهذا مح
وان كان شيء خارج ابطل صورتيهما اذا اجتمعتا فاما ان يحتاج في ابطالها واعطاء صورة اخرى الى ان يكونا
موجودتين فقد دخلنا في هذه المعونة فعاد الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيط
يجوز ان يكون منه الكائنات بلا امتزاج الى اخر ما ذكره اقول هذا ايضا لا ينهض حجة علينا بل على صاحب ذلك
المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة تكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها
وانما المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي
الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا والضائر غير لازم علينا
فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة
لفيضان احدى صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي محفوظة قبل حدوث صورة كائنة
منها بصورة اخرى اما من صور المواليد او من صور العناصر مع معين خارجي حتى تخرج به كيفية ذلك
العناصر من صرافة سورتها وتدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف
صورة واكمل كمالا كان مزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب من الاعتدال الحقيقي من غير
ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم
اعلم ان الشيخ اورد شكا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات وانما تتغير كيفياتها فيكون
النار موجودة لكنها معتزة قليلة والماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم تستفيد بالمزاج صورة زائدة

على صور البسايط ويكون تلك الصورة ليست من الصور التي لا تسري في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان
الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولم تفسد واكتسب صورة اللحمية فيكون من شانه في نفسها اذا
عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذا كل واحد من البسايط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد
من حدود التوسط فبهذه الاجسام العنصرية لقبول [illegible] عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة
الارض في الجزء الممتد من ان يقبل حرارة مصعدة [illegible] سايط ان يقبل صور هذه الانواع
وان لم تركب بل استحالت فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج التي
ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي
بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية جدا والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود
بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على احد المذهبين اولى من اعتراضها
على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من
الفعل والانفعال وانها اولا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى
ولولا ذلك لما كان لتركيبها فايدة فاذا تركبت فانما يقع بينها تركب في كيفياتها بالزيادة والنقصان
حتى تستقر على الامر الذي هو المزاج وتحدث صورة اخرى بعد المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بعد
المزاج الا لاستحالتها في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك
الصورة وان كان لا يقبلها لان تلك الاستحالة يستحيل الا بتصغر اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع
مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث ولا تحل الا لمادة يستحفظها غيرها من العلل والمعاون فهو
جواب مشترك بين الطايفتين معا انتهى اقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الاشكال ودفعه عن شيء من
المذهبين ولم يفد الا اشتراكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان
اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا وياقوتا مثلا وهذا يختص بما اذا بقيت صور العناصر
في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود اشكال اخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفع ايضا
عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما كانت في اول الامر لحصول الاستحالة والتغير في الكيفيات
وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من
صور المواليد ولا استحالة في ان يقبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وحده

عن صرافة كيفيته الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى اي وجه فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة
الى تصغر البسايط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما الذي
ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذي يزيدك ايضاحا في بطلان ما
تفصّي به عن ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية
دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسري في بعض جهات المحل دون بعض هو ان ما ذكر
لا يجدي نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة
الفاعل لا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة
الاعداد وليست واحدة بالعدد في كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعداد الاجزاء الموجودة في الممتزج
من البسايط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع وان الذي من اعداد المزاج
في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي فاذن الصورة الكمالية بعد المزاج اذا سرت في ما
سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متباينتين فلا مخلص
عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكمالية سواء كان حصول
المزاج مشروطا بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه
بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة واحدة فلم يكن الجسم مركبا بل بسيطا
بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة
سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات وبالجملة
امر الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه في تحقيق الحقايق فصل في ان هذا المذهب اي عدم
بقاء صور العناصر في المواليد يشبه ان يكون غير مستحدث لعل القول به كان في الاوايل والذي
يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث قال نقل في الفصل السابق على الفصل الذي تكلم في بطلان
القول بعدم بقاء تلك الصور ان قال معلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة وهذا ظاهر الكلام
يدل على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التي
هي الصورة ولم يعن ان يكون موجودة بالقوة التي يعتبر في الانفعالات التي يكون للمادة في ذاتها
فان الرجل انما اراد ان يدل على انه يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا بقيت لها قوتها

التي هي صورتها الذاتية وأما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة
فانها لو فسدت ايضا لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان اولا ثم شنع
على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال اما المعلم الاول فقال ان قواها لا تبطل وعنى
بها صورها وطبايعها التي هي مبادي هذه الكمالات الثانية التي اذا زال العايق عنها صدرت عنها
الافعال التي لها فحسب هؤلاء انه بمعنى القوى الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون
وحملوه مطابق للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم
وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة والتي بمعنى
الفعلية والتحصيل كاينة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه
المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة
المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الكاين
المصور بصورة اخرى غير الصور الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل على انه يكون لها مع انها
لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكاين من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان
المادة الحاملة لصورة هذا الكاين فيها قوة ساير الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول
ذلك الشيء بل لا بد من صورة تقوم بها القوة التي بمعنى الاستعداد نعم فرق بين قوة الشيء والقوة
على الشيء فقوة الشيء توجد معه والقوة على الشيء لا يوجد معه وانما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك
الحامل بصورة مناسبة للمقوي عليه توضيح لمي لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان صور العناصر
الاولى في الكاينات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء الشاربة القوى فاعلم
ان السبب اللمي في ذلك ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان يقبل صورة الحيوة والعلم لكن
المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية حسنة وجودها وقبولها للتضاد والفساد لان صورتها
سارية في مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان ما له ضد
ان يفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا يقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرك
بالارادة المنبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم
لا حضور له عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لان حضوره بلا جزم عينه ووجوده الذي هو

اتصالا وبالقوة قبول الانفصال فما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الا نحوا ضعيفا من
الوجود ولهذا لا يدرك ذاته ولا امرا اخر غير ذاته او غير ذاته فله وجود اخر غير وجود الجسم بما هو جسم
فقط فالقابل لضرب من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول الفساد والتضاد فان
هذه البسايط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها بعيدة عن قبول اثر الحيوة فكلما كسرت سورة كيفياتها
المختصة وهدم قوة تضادها وتفاسدها وحصل لها كيفية كانها واسطة بين الكل ولكونها وسط
كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا اخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجمعي
ضربا من الحيوة شبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة
الجسمية في الخروج عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة
الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت الى
الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي يكون لمثل الكواكب والافلاك التي
لا تضادها ولا تفاسد في جواهرها ولا في حال من احوالها الفائتة الا في امور نسبية لاوضاعها واول
ما ينال المادة العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض اثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد
المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف
مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة يحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا
اثر من اثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت و
نالت من اثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على اصل البنية و
التركيب ايراد للبدل وزيادة على الاصل في الخلقة والكمية وافادة للمثل فيكون حافظة غاذية منمية
مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس المدركة المتحركة بالارادة
على تفاوت درجاتها في الحيوة والادراك والفعل اذا بلغت الى الغاية في اللطافة نالت الشرف الاعلى
والحيوة الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كمالية حيوتها حيوة نطقية وادراكها تعقل وحركاتها
فكرية وافعالها حكمية اذا تقرر هذا عندك فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف
والخسة والكمال والنقص كلما هو اقوى واشرف واشد براءة عن هذه العناصر المتضادة وايضا كل ما
هو اتم واعلى فمن ولها هذا النقايص التي كانت فيما هو انقص وادنى اكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفي

نفسه الحيوانية لافادة نظاير ما كانت تفيدها النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في
افادتها اصل الحفظ وغنائها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يستفيد بها حفظا للنبات عن صنوف
الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فمن هذه المقدمات كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر
المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنع تضادها
ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام
وان التركيب بين الصورة والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص ثم نقصانه كخط قصير اذا طال وقوس دايرة
اذا عظمت حتى صارت نصف دايرة او دايرة تامة واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد
صورة اخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فاليا قوت ليس الا يا قوتا ولا فعل له الا فعل اليا قوت و
كذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل الكاينات وجودا واتمها مهية
واشدها وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجودا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص
الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان متفرقا وهكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو ارفع
وجودا واشد وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشيا واوفر اثارها وافعالا حتى
ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية او امكان واقعي يجب ان يكون ذاته كل
الاشيا ووجوده مبدا كل الوجودات كما بينا سبيله واوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من قوله

فصل في بيان ان الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول
الفيض الوجودي على التدريج فكان هيهنا طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سايرة في عالم القدس
مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها والحق ان دار الوجود واحدة والعالم كله حيوان كبير واحد وابعاضه
متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة
كمالية من الوجود ينبغي ان يكون مجاورة لمرتبة تليها في الكمال الوجودي وان لا يكون بينها وبين مرتبة
اخرى فوقها في الشدة او تحتها في الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان
ذلك غير جايز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة الامكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة
الامكان الاخس اما الاولى فهو ماثور من المعلم الاول واما الثانية فنحن واضعها بعون الله وسيجيء
ذكرهما معا في موضع يليق به ان شاء الله والقاعدتان جاريتان في ما تحت الكون بحسب الانواع وان لم

تكونا جاريتين بحسب حال كل شخص شخص فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب
المقادير فاذن لو وجب حصول الجمع يلزم من بين كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين
حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن طايفة منها موجودة بوجود واحد
بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها انفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها
ومن هذا القبيل الشخص الواحد من الانسان فانه موجود بوجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية
وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف الثلثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل
ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال الاكوان العنصرية
في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت
البرهان مطابقا للوجدان وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور
ما هو اخس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتهيؤ قبول الصورة
والهيئات لا غير فاول ما قبلها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية
كما لا استقلال للجسمية الا بصورة اخرى نوعية وادنى نوعية النوعيات الصورية هي الصور النوعية
العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او
على تقدم وتأخر من جهة انقلاب ما يسبق منها في الوجود الى البواقي ولو كان المذهب الثاني حقا لكان
الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخس فالاخس
الى الاشرف فالاشرف ولكن الجزم بان الاخس المطلق من هذه الاربعة ايها كان لا يخلو من صعوبة ثم
التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية وهي افضل منها فان البسيط العنصري
سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة اذا كان المخالف بكلتا الكيفيتين
الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر الغالب واما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرجح
بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة لها متضمنة
اياها على وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربع المتضادة
حدا من التوسط ثم تتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول
الآثار الشريفة فان منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الاول كالجص والنورة

والنوشادر وغير ذلك ومنها ما هي اعلى واشرف في الرتبة الى ان تقرب الى النبات كالمرجان ونحوه وما بين
هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الاثار ومبدائية الافعال
وهكذا تتدرج الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما تقبل صورة بزيادة اثار على
اثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية وتلك الاثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو فلا
يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد ويضمها اليه ويكسوها صورة
كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصا
وعددا لان ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا وبهيئة فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح
لقبول صورة مثل صورته فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات
كما وكيفا كثيرة وتشذ فيتدرج فيها شيئا بعد شيء فبعضها ينبت من غير بزر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبزر
ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فلذلك هو في افق الجمادات وقريب
الحال منها ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة
الاثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبزر الذي يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه
عن حال ما قبله ثم تقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول
وهكذا لا يزال يتدرج ويترقى ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته وافقه ويكاد ان
يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد مختلطة القوى اعني
قوتي ذكورها واناثها غير متميزتين فهي تحتمل زيادة ولم تبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد
ويمعن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت
حيوانا وخرجت عن افق النبات فحينئذ تتميز قواها فتنفصل فيها ذكورة وانوثة وتقبل من فضائل الحيوان
امورا تتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها
ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي الى الغذاء وقد ورد في
الخبر ما هو كالاشارة او الرمز الى هذا المعنى وهو قوله صلوات الله عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة فانها
خلقت من بقية طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع من افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضع الى ان
يسير اليه غذاؤه وكونت له الات اخرى يتناول بها حاجاته الى تكمله فقد صار حيوانا وهذه الالات

تتزايد في افق الحيوان من اوله فقرة وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة
بعد فضيلة وكمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ بوصوله الى منافعه ويتألم
بوصول مضادته اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب
منها وما كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب
واصناف الحشرات الخسيسة ثم تتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة
الغضب التي ينهض بها الى دفع ما يؤذيه فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان كانت قوته الغضبية شديدة
كان سلاحه قويا تاما وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة
بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من
الحيوان الذي اعطى القرون التي تجري مجرى الرماح والذي اعطى آلة الرمي التي تجري مجرى النبل والنشاب
والذي اعطى الانياب والمخاليب التي تجري له مجرى السكاكين والخناجر والذي اعطى الحوافر التي
تجري مجرى الدبوس والطبر واما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان
قوة غضبه ولانه لو اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة و
الطيران كالغزلان والحيتان والطيور والمراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال
الموجودات من السباع والوحش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها فاما الانسان فقد عوض من
هذه الآلات كلها بان هدى الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم في
ذلك في موضعه الخاص ونعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب
النسل وحفظه وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس كما نشاهد فيما يلد ويبيض و
تغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء ثم لا يزال هذه الاحوال
تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان ثم يقبل التأديب ويصير بقبوله للادب ذا فضيلة يتميز
بها من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب الشرف كالفرس
المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم ثم يصير من هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان
من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتأديب كالقردة وما اشبهها ويبلغ من ذكائها الى ان تكتفي
في التأديب بان ترى الانسان يعمل عملا فتعمل مثله من غير ان تحوج الانسان الى تعب بها ورياضة

لها وهذه غاية افق الحيوان التي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان
الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والالات التي يستعملها والصور التي تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة
تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر
بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب
في الافق الانساني المتصل باخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان الذين يسكنون في اقاصي المعمورة
من الشمال والجنوب كاواخر الترك من بلاد ياجوج وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي
لا تتميز عن القرود الا بمرتبة يسيرة ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى ان يصيروا الى حال من يكونون
في اواسط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة
التي وكّلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان ١
ينتهي فعل الطبيعة والاكوان المحسوسة المادية ثم من هناك يبتدي فعل النفس والاكوان الخيالية
الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ الى هذا الموضع ومن ههنا
يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة
والسعي والاجتهاد حتى يتصل الى افق الملا الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان
بما هو انسان وعندها يتاحد الموجودات ويتصل اولها باخرها واخرها باولها وهو الذي يسمى دائرة
الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها
انها خط واحد يبتدي بالحركة من نقطة وينتهي بها الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود هي المتاحدة
المتصلة حدودها وقسيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية
على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال و
الاكرام لان دائرة الوجود اذا كانت واحدة فبانيها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم محيط وانت اذا
تصورت قدرنا اومانا اليك وفهمت اطلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت اليها وعرفت الافق
الذي يتصل بافقك والذي يحركك وينقلك في مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك
الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح بتالك الباقية وشهدت ما غاب عن عينك وبلغت الى ان تندرج
الى العلوم الشريفة التي اكتسبت الى الان بعض مباديها وما هو كالالات في تحصيلها او تقويم الفهم وتشحيذ

الذهن في تقوية العقل الغريزي وتصل الى معرفة الخلايق وطبايعها ومنها الى العلوم الالهية وح تستعد
لمواهب الله عز وجل وعطاياه وتاتيك الفيض الالهي والسكينة فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الاغراض
النفسانية وتلحظ طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي ترقت فيها شيئا فشيئا وتقلبت في الساجدين
من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت الطبيعة الى
التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه اخر وعلمت ان الانسان لا يتم له كماله
الا بعد ان يحصل له جميع ما قبله وانه اذا حصل كاملا وبلغ غايته افقه اشرق نور الافق الاعلى الالهي الشريف
فيصير اما حكيما الهيا ياتيه الالهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية والاحكام العلوية
واما نبيا مؤيدا ياتيه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير واسطة بين الملاء الاعلى والملاء
الاسفل ومبدا هذه الترقيات والتحولات التي تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق
الى اقتناء العلوم والمعارف يتيم ربما ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيتادى به الى غاية
كماله وهي سعادته التامة لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم والسنن القويم وذلك الاسباب
كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التسخير ربما شوقت الى ما ليس بتمام الجسم الطبيعي لعلل
تحدث [illegible] نظرا عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وما جرى مجراه مما يكمل طبيعة الجسد بل
يهدمه ويبيده كذلك يعرض للنفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتمييز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته
بل يحركه ويسوقه الى الاشياء التي يعوقه وتنقصه عن كماله فح يحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها
طبيب روحاني من نبي هاد او شيخ مرشد او استاد معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى طب جسماني
يرشده اليه طبيب طبيعي ولذلك تكثر حاجات الناس الى الانبياء والمعلمين والمؤدبين فان وجود
تلك الطبايع الفائقة التي تستكفي بذاتها من غير توقيف الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في الازمنة
الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احد منها كان وجوده محض موهبة الله عز وجل لا باسباب سفلية وتعملات
ارادية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه في قبلة طبيعته يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار التاديب والفكر
والرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض واية عظيمة من اياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور و
كتاب مبين ونحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله تعالى وغرضنا في هذا الفصل الاشارة
الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبط بعضه الى بعض

متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس كاتصال الاجسام بان يتصل
نهاياتها ويتلاقى في سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول
والنفوس وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما راه قوم
انها الات النفس متباينة الوجود متفاصلة الذوات ولا كما راه قوم اخرون من انها واحدة الذات
كثيرة المواضع والاثار وسيجي تحقيق ذلك في علم النفس ويجب ان يعلم ان ما من جسم طبيعي الا وله مادة و
صورة وان لمادته مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى مادة هي قوة محضة لا فعلية لها اصلا الا انها
وان لصورته ايضا صورة وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محضة هي فعلية محضة لا قوة لها وكمال محض لا

انتقل من اوله الى هنا من نسخة خطها مصنفها ومؤلفها الكامل المدقق و
التحرير المحقق صدر المكاشفين قطب العارفين رئيس الحكماء المتألهين
اسوة العرفاء الراسخين ثالث المعلمين اولهما لو كشف الغطاء فخر البين
محمد بن ابرهيم المعروف بصدر الدين اسكنه الله في اعلى عليين وجعل
له لسان صدق في الاخرين

لا نقص فيه وان الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما مر وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل
وهو الذي اضاف الى جمعية حقايق العالم حقايق الحق من اسمائه وصفاته التى بها صحت خلافته الكبرى
في العالم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة اعنى جمعية الحقايق خضعت
له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واذا سجد له الملأ الكريم الاخلص فما ظنك بالملأ الاسفل الانزل
ولولا ذلك ما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا
الانسان في احسن تقويم وما قال ثناء
على ذاته في خلقه اياه فتبارك الله
احسن الخالقين ه

وقد وقع الفراغ من [illegible] ايام الثاني من الثالث من التاسع من الثامنة
من الاول من الثامن من الثاني من الهجرة النبوية المحمدية على الصادع بها
الدعاء ولاده الف الف الف صلوة وتحية ببلدة شيراز صانها الله
عن الاعواز والحمد لله على الائه المتواترة المتكاثرة حمدا نافعا في الدنيا
والآخرة ثابتا مستنعما